FUGA DE COMPETIŢIE

O perspectivă instituţională asupra societăţii româneşti

Adrian Miroiu

OPUS • ŞTIINŢE POLITICE

POLIROM

Adrian Miroiu

FUGA DE COMPETIŢIE

O perspectivă instituţională
asupra societăţii româneşti

POLIROM
2016

© 2016 by Editura POLIROM

www.polirom.ro
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1;
sector 4, 040031, O.P. 53

ISBN ePub: 978-973-46-6136-7
ISBN PDF: 978-973-46-6137-4
ISBN print: 978-973-46-6019-3

Coperta: Radu Răileanu
Pe copertă: © pathdoc/Shutterstock.com

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright şi este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiei, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

ADRIAN MIROIU este profesor de ştiinţe politice în cadrul Şcolii Naţionale de Studii Politice şi Administrative (SNSPA), doctor în filosofie al Universităţii din Bucureşti. Domenii de interes: teorie politică, politici publice, teoria alegerii sociale. Dintre cărţile publicate menţionăm: *Filosofie fără haine de gală* (ALL, 1998), *Argumentul ontologic: o cercetare logico-filosofică* (ALL, 2002), *Politici publice* (Politeia, 2002), *Fundamentele politicii.* I. *Preferinţe şi alegeri colective* (Polirom, 2006), *Fundamentele politicii.* II. *Raţionalitate şi acţiune colectivă* (Polirom, 2007), *Introducere în filosofia politică* (Polirom, 2009), *Universitatea românească azi* (în colaborare cu Bogdan Florian, Tritonic, 2015).

Notă introductivă

În anul 2006, Editura Polirom a publicat primul volum din lucrarea *Fundamentele politicii*, intitulat *Preferinţe şi alegeri colective*. În anul următor, de la aceeaşi editură, a văzut lumina tiparului şi al doilea volum, *Raţionalitate şi acţiune colectivă*. Deşi încă de pe atunci anunţasem apariţia unui al treilea tom, nu am reuşit aproape zece ani să îmi îndeplinesc promisiunea. Dificultăţile documentării, imensitatea de neacoperit a literaturii, efortul de a realiza o selecţie a abordărilor pe care le consider rezonabile şi, de bună seamă, dorinţa de a propune o înţelegere coerentă a subiectului cercetat au făcut ca abia acum să mă încumet să ofer o primă parte a cercetării întreprinse. Cea de-a doua sper că va urma în curând.

Fundamentele politicii este o tentativă de a prezenta, dar şi de a folosi aşa-numita abordare de tip alegere raţională în analiza unor fenomene sociale, cu prioritate a celor din societatea românească – din trecutul, dar şi din prezentul ei. Primele două volume au avut ca principal obiectiv să indice cadrul teoretic pe care îl folosesc. Am prezentat modelele clasice, dar am formulat şi direcţia de analiză pe care o prefer: abordarea instituţională, mai precis cea instituţională de tip alegere raţională.

Acest al treilea volum este în mare măsură deosebit de primele. De aceea aş vrea să fie considerat o lucrare de sine stătătoare, primele două având doar rolul de a introduce o perspectivă teoretică specifică; mai precis, de a oferi fundamentele acestei perspective, chiar dacă multe detalii, nuanţări nu au putut fi explorate acolo. Totuşi, prin titlul lucrării subliniez acest lucru, nefăcând nicio referire la cele două volume, pentru că în el pun accentul nu atât pe prezentarea perspectivei folosite, cât pe modul în care poate fi utilizată pentru a înţelege societatea românească (precizez, pentru a înţelege atât starea ei în trecut, cât şi cea de astăzi). Din acest motiv, demersul meu va fi centrat în mare măsură pe modul în care, în trecut, dar şi în prezent, o serie de

autori români au încercat să explice aceste fenomene şi astfel să ofere o înţelegere ce se dorea uneori foarte cuprinzătoare. În al doilea rând, voi încerca să realizez o reconstrucţie teoretică a felului în care funcţionează societatea românească.

Cea mai importantă întrebare pe care am adresat-o şi căreia am urmărit să-i găsesc un răspuns poate fi formulată cât se poate de direct şi de simplu: „De ce este societatea românească aşa cum este?". De bună seamă că răspunsul la această întrebare presupune un răspuns la o alta, preliminară: „Cum este societatea românească?". Iar acest din urmă răspuns are, după mine, drept componentă fără de care nu se poate, indicarea instrumentului de cercetare folosit.

Eu cred că orice cercetare este întotdeauna ghidată de o perpectivă teoretică. Teoria pe care o asumăm – fie că facem aşa ceva în mod implicit, fie că uneori nu suntem pe deplin conştienţi de componentele şi de consecinţele ei – determină felul în care vedem realitatea pe care dorim să o cercetăm, ce este semnificativ şi ce nu este, precum şi raporturile de profunzime, ca, de pildă, relaţiile cauzale dintre fenomene. Când teoria este implicită, e posibil ca bunul-simţ să ne ofere indicii limpezi şi să ne poarte spre concluzii atrăgătoare. Dar în aceste cazuri funcţionează de regulă şi asumpţii nechestionate, inconsistenţe latente, concepte aflate încă sub umbrela metaforei. Din păcate, mulţi dintre autorii români au fost prea puţin încrezători în puterea explicativă a teoriilor: nu s-au interesat mai atent de instrumentele conceptuale folosite şi le-au lăsat nechestionate, iar unii au părut că nici nu au nevoie de aşa ceva.

Când voi analiza starea de fapt, privirea mea va fi explicit orientată de perspectiva instituţională. Ca urmare, felul în care este – aşa cum este – societatea românească va fi prezentat şi explicat cu aceste instrumente. Vom întâlni aici – punctual – fapte şi fenomene asemănătoare cu cele din alte societăţi, ceea ce ne va îndrepta spre concluzia că putem să înţelegem ce este şi ce se întâmplă în societatea românească numai prin comparaţie cu evoluţia şi starea altor societăţi.

Un ingredient nodal al răspunsului pe care îl voi da este acela că împrejurările au fost adesea de aşa natură încât aranjamentele instituţionale care au compus societatea românească s-au construit pe premisa ocolirii pe cât posibil a competiţiei; că ele au produs structuri care în variate moduri au evitat întâlnirea în acelaşi spaţiu concurenţial, nu au stimulat cooperarea, au dat naştere unor nişe în care rivalitatea este suspendată. De aceea am propus ca titlu al volumului de faţă sintagma „Fuga de competiţie". Acest accent pe un punct sensibil şi în acelaşi timp crucial al aranjamentelor instituţionale

din societatea românească are numai rostul de a le identifica, dar fără pretenţia de a le caracteriza într-un sens cât de cât complet. „Fuga de competiţie" aş vrea să fie luată în primul rând ca un nume, ca un simptom al unui tip de aranjamente instituţionale, nu ca definiţie strictă a acestuia. Căci în abordarea mea există multe alte trăsături ale acestor aranjamente, pe care desigur că voi încerca să le precizez cât mai detaliat.

Volumul *Fuga de competiţie* sper că va fi urmat, nu foarte târziu, de un altul. Dacă aici mă voi concentra pe felul în care funcţionează instituţiile într-o societate, în particular în cea românească, în cartea ce îi va urma voi relua argumentarea privind modul în care se articulează acţiunea individuală şi cea a instituţiilor din societate într-o perspectivă mai largă (evoluţionistă) şi voi argumenta că în aceste interacţiuni rolul normelor morale este crucial pentru a asigura funcţionalitatea aranjamentelor instituţionale incluzive. De asemenea, voi avea în vedere – spre deosebire de această carte – în primul rând perioadele mai noi (cea socialistă şi cea postdecembristă) ale evoluţiei societăţii româneşti.

Cu excepţia primului capitol, în care pun împreună câteva dintre cele mai importante puncte susţinute în carte, toate celelalte capitole se apleacă mai cu atenţie asupra câte unui autor român, chiar dacă cel mai adesea lucrările acestuia sunt mai curând un pretext pentru a discuta o temă pe care o consider fundamentală pentru înţelegerea felului în care funcţionează societatea românească. Având în minte această structură a cărţii, primele trei capitole – care dau conţinutul acestui prim volum – ar fi putut să fie numite şi altfel, după lucrările pe care le-am avut cel mai aproape de gândul meu, respectiv *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti* de H.H. Stahl, *Secolul corporatismului* de M. Manoilescu şi *Modernitatea românească* de L. Vlăsceanu şi M.-G. Hâncean.

Vreau să adaug că, deşi textul pe care îl ofer l-am putea integra fără dubiu în cadrul „ştiinţei politice", el include nu de puţine ori pasaje pe care le putem recunoaşte uşor ca filosofice. Cum am avut în vedere caracteristici generale, abstracte ale societăţilor omeneşti, ale celei româneşti în particular, nu cred că are de ce să surprindă faptul că în studiul pe care l-am realizat au fost relevante teme filosofice (precum cele care privesc structura cercetării sau atitudini metateoretice, ca realismul ştiinţific). Mai mult, repet acest lucru, aşa cum nu cred că putem lua ca dată o partiţionare a cercetării ştiinţifice în diverse discipline sociale (de exemplu, economie, sociologie, ştiinţa politică), fiindcă mai degrabă cadrul teoretic la care aderăm decupează lumea în

categorii, tot aşa nu cred că putem prezuma o diviziune clară a muncii între ştiinţa socială şi filosofie. Îmi este nu doar greu, ci chiar îmi pare fără sens să spun că, în unele secţiuni ale lucrării, cercetarea pe care o voi expune este „filosofică", în timp ce în altele este „ştiinţifică".

Anexa volumului cuprinde o analiză din perspectivă instituţională a unei lucrări cu totul excepţionale a culturii noastre: *Ţiganiada* lui Ioan Budai-Deleanu. Când am început lucrul, prima încercare pe care am realizat-o a constat în studiul asupra *Ţiganiadei*. Aşa cum arată acum cartea, el nu se mai integrează însă în ordinea logică a susţinerilor pe care le fac. Păstrarea lui aici are un scop mai curând pedagogic: acela de a sugera că e bine şi e stimulativ să ne aplecăm cu instrumente proaspete asupra lucrărilor clasice ale culturii noastre, pentru a le configura o nouă actualitate.

Am ales aceşti autori având în spate motive foarte diferite. Cel mai important este convingerea mea că ei au spus ceva relevant despre societatea românească şi că ne-au ajutat în acest sens să o înţelegem. Dar vreau de pe acum să subliniez că de aici nu decurge că sunt de acord cu fiecare dintre argumentele sau concluziile lor. Uneori le-am acceptat, chiar dacă într-o formă modificată, alteori le-am respins, dar ştiind că am învăţat ceva din ele şi că m-au ajutat în cercetare. Mersul argumentării m-a condus către luarea în considerare a multor altor lucrări şi a multor altor autori. Le-am dedicat uneori pagini întregi, fiindcă am considerat că punctele lor de vedere, argumentele lor sunt semnificative într-un anumit context.

Dar un număr mare de autori români din trecut sau din prezent – pe care poate că mulţi îi considerăm importanţi prin contribuţiile lor la analiza temelor discutate aici – nu vor fi prezentaţi sau, cel mult, vor fi menţionaţi fugitiv. Am procedat astfel pentru că unii dintre ei, deşi s-au bucurat de o oarecare celebritate, nu au contribuţii relevante, din perspectiva pe care o abordez, la înţelegerea temelor pe care le-am discutat. Ignorarea a fost soluţia explicită pe care am adoptat-o în aceste cazuri.

În alte cazuri însă, lipsa referirii la unii autori se explică altfel: este cel mai adesea expresia fie a incompatibilităţii teoretice, fie a ignoranţei mele. Sunt autori despre care cred că au avut contribuţii realmente interesante, dar nu cred că pot să şi dialoghez cu ei, deoarece premisele abordărilor noastre sunt atât de diferite, încât o comunicare îmi pare aproape imposibilă. De aceea, chiar dacă uneori am menţionat o lucrare elaborată într-o perspectivă teoretică foarte depărtată de cea pe care o favorizez eu, referirile la ea au fost scurte, pentru a evita complicarea investigaţiei pe care am întreprins-o.

Pe de altă parte, ignoranţa mea este de bună seamă nesfârşită. S-a scris atât de mult, din atât de multe direcţii, încât nici măcar nu am îndrăznit să-mi închipui că voi putea să acopăr cât de cât semnificativ punctele de vedere formulate deja de cercetători cu totul respectabili, pe temele abordate de mine. În plus, aici nu am dorit să fiu critic altfel decât într-un mod constructiv, încercând să recuperez cât mai mult din alte puncte de vedere. Tocmai de aceea am încercat să evit judecăţi care nu aveau în multe situaţii cum să fie altfel decât foarte aspre.

Unele fragmente din carte au fost publicate în diverse alte locuri. Acolo unde am crezut că e nevoie să explicitez – să fac textul mai uşor de înţeles – am reluat paragrafe din cele două volume ale *Fundamentelor politicii*, precum şi din *Introducere în filosofia politică* (Polirom, 2009). Câteva mici fragmente provin din *Introducere în analiza politicilor publice* (2001). De asemenea, în capitolul 2 am preluat pasaje din introducerea volumului *Acţiune colectivă şi bunuri comune în societatea românească* (coordonată împreună cu Iris-Patricia Golopenţa şi apărută în 2015 la Editura Polirom), iar în capitolul 4, din eseul „Înainte de morală: mecanisme ale cooperării sociale", apărut în volumul *Etica în ştiinţă, religie şi politică* (2015, coordonat de M. Bălan şi V. Mureşan).

Înainte de a-l trimite spre tipar, am socotit că e bine ca acest text să fie supus lecturii critice a unor persoane în a căror judecată am o deosebită încredere. Am primit, în timp, nu puţine sugestii, comentarii, observaţii, critici care m-au determinat să refac pasaje, să schimb interpretările propuse, să elimin sau să adaug pagini (uneori chiar multe: concluziile au rezultat în mare măsură din nevoia de a oferi, cât am putut, răspunsuri). De bună seamă, şi aici se aplică obişnuita scuză: greşelile şi, în general, neîmplinirile îmi aparţin în totalitate.

Recunoştinţa mea se îndreaptă în primul rând către profesorul Mircea Flonta, care a avut răbdarea să citească întregul manuscris şi a făcut nenumărate sugestii şi observaţii, pe care apoi (într-o tihnită după-amiază de primăvară) mi le-a comunicat, pe fiecare în parte, cu competenţa şi prietenia pe care cei care îl cunosc nu le pot uita. De asemenea, ţin să le mulţumesc lui Mircea Miclea şi lui Lazăr Vlăsceanu pentru sugestiile făcute.

Ca întotdeauna, soţia mea Mihaela Miroiu m-a susţinut sufleteşte pe toată perioada scrierii acestei cărţi. Totodată, unele dintre opţiunile mele fundamentale i se datorează sau au fost puternic influenţate de ea. Una dintre aceste opţiuni constă în susţinerea că modalitatea prin care, în ultimă instanţă, sunt reglate toate instituţiile sociale, inclusiv cele politice, este recursul la regulile morale. Mihaela m-a persuadat să

accept această teză de căpătâi. Spuneam mai devreme că prezentei cărţi îi va urma o alta: ea va consta, în esenţă, în dezvoltarea acestei teze; şi nu cred că va surprinde faptul că în acest demers mă voi rezema pe multe idei din lucrările ei.

Adrian Miroiu
martie 2016, Bucureşti

Capitolul 1

Instituţii şi cooperare în societatea românească

1.1. Preambul

Acum aproape două milenii şi jumătate, disputele dintre Atena şi alte cetăţi se înteţiseră; Războiul Peloponesiac era pe cale să izbucnească. Asedierea de către atenieni a cetăţii Potidea, colonie a corintienilor, a fost unul dintre evenimentele cu consecinţe majore. Lacedemonienii i-au convocat atunci pe toţi aliaţii lor, iar în adunarea care a rezultat fiecare şi-a spus punctul de vedere. Tucidide redă pe larg ultimul dintre discursuri, cel al corintienilor înşişi. Discursul pune faţă în faţă două atitudini opuse, două seturi distincte de tipare de comportament, de reguli şi norme – cele ale atenienilor şi, respectiv, ale lacedemonienilor:

> Pururi frământaţi de planuri noi, execută hotărârile lor cu aceeaşi iuţeală cum le şi concep; voi vă mulţumiţi să păstraţi ce aveţi, nu doriţi ceva mai mult; în faptă nu împliniţi măcar cele de nevoie. Pe când ei sunt îndrăzneţi peste puterea lor, cutezători fără socoteală şi plini de nădejde în primejdii grele, voi v-aţi deprins să faceţi lucruri mai mici decât puterea voastră, să n-aveţi încredere nici în cele mai sigure lucruri pe care o judecată cuminte vi le pune la îndemână şi să credeţi că niciodată n-o să mai ieşiţi dintr-o situaţie grea. Ei cutreieră lumea, pe când voi abia vă urniţi din ţară; lor li se pare că păşind pe tărâmuri străine adaugă ceva la pământul patriei, vouă, c-aţi pierdut şi ce aveţi de nu-i sub ochii voştri (Tucidide, 1941, cartea I, 71, p. 78).

Archidamus, regele lacedemonienilor, nu respinge caracterizarea făcută de corintieni locuitorilor Spartei. Admite că, spre deosebire de atenieni, sunt mult mai prudenţi în a se angaja în acţiuni noi: se concentrează pe păstrarea stării de lucruri existente, nu încearcă să o schimbe; apreciază ceea ce e familiar şi sunt neîncrezători în nou, în necunoscut; de aceea preferă să obţină chiar mai puţin decât ştiu că ar putea avea altfel. Dar el oferă şi o justificare a tipului lor de comportament:

> Ceea ce ni se impută este o cumpătare conştientă de sine. Această calitate ne face să nu fim semeţi în izbândă şi să ne plecăm mai puţin ca alţii în nenorocire. ...nu suntem aşa de învăţaţi încât să ne credem mai deştepţi decât legile şi am fost crescuţi prea aspru pentru a îndrăzni să le călcăm... Să nu credeţi că un om se deosebeşte prea mult de altul: cel mai tare e cel pe care nevoile l-au oţelit (Tucidide, 1941, cartea I, 84, pp. 85-86).

Cumpătarea care defineşte comportamentul lacedemonienilor, zice chiar regele lor, este reflexivă: ei au admis-o conştient ca atitudine raţională în lumea de atunci. Este produsul unei istorii îndelungate, de luptă cu nevoile, care le-a creat capacitatea de a face faţă acestora cu moderaţie: nici victoriile nu sunt mari, dar nici înfrângerile de nesuportat. Comportamentul lor este unul recurent şi predictabil: lacedemonienii au creat un sistem de reguli, de legi care îi ghidează în ceea ce fac, mai mult decât opţiunile individuale. Guvernarea bună este cea făcută sub reguli bune[1]. Legile au creat ordinea generală din societate, dar şi comportamente individuale de dorit: „Această cuminţenie ne face buni la sfat şi la război", spune Archidamus.

Una dintre cele mai mari provocări cu care se confruntă ştiinţa socială este aceea de a explica existenţa unor tipare de comportament atât de diferite, în societăţi diferite. Ce le face să dureze, să se reproducă în timp – uneori decenii şi chiar secole – şi, la fel de important, cum se schimbă; cum au ajuns să apară, dacă se pot schimba şi în ce fel. Într-o carte celebră (Putnam, Leonardi, Nanetti: 2001), autorii argumentau că diferenţele economice, sociale şi politice care puteau fi observate la sfârşitul secolului XX

între Nordul şi Sudul Italiei – şi care erau tot mai adânci – aveau rădăcinile în tipare diferite de comportament, a căror origine era de căutat în procese sociale foarte vechi, din secolul al XII-lea.

În acest volum voi încerca să arăt mai întâi că, atunci când cercetăm felul în care funcţionează o societate, determinarea unor astfel de tipare de comportament, a regulilor, normelor întâlnite acolo reprezintă punctul central al analizei; respectiv că ele ne permit să explicăm fenomenele şi procesele care au loc în societate[2]. Voi spune că e pusă la lucru o abordare teoretică instituţională a societăţii. Prin „instituţie" înţeleg, simplu zis, o reţea de norme, reguli (formale sau informale) care modelează interacţiunea dintre oameni; sau cum spunea D. North (1990, p. 3), „instituţiile sunt regulile jocului dintr-o societate"[3].

Acestei idei simple îi va fi dedicată o mare parte din paginile ce urmează. Mă voi referi îndeosebi la fenomene şi procese, mai vechi sau mai noi, din societatea românească; voi încerca să ofer o altă lectură multora dintre aceste fenomene şi procese. O astfel de nouă lectură nu trebuie să surprindă: făcând apel la perspectiva teoretică instituţională – care din păcate a fost până în prezent prea puţin folosită pentru a analiza societatea românească –, obiectul însuşi al cercetării este reconfigurat. Cum observa G. Allison (1969) într-un articol celebru, „ceea ce un analist vede şi consideră că este important depinde nu doar de datele cu privire la ceea ce s-a întâmplat, ci şi de «lentilele conceptuale» prin care se uită la acele date". Lentilele conceptuale pe care le aduce perspectiva instituţională sunt proaspete şi, cred eu, fertile.

În al doilea rând, întrebările „De ce într-o anumită societate predomină un anumit tip de norme şi reguli, şi nu altele?" şi „De ce există anumite tipare de comportament ale membrilor ei şi nu altele?" sunt cruciale. Ce a făcut ca atenienii să ajungă să urmărească neîncetat scopuri tot mai înalte, să vrea să-şi „maximizeze" beneficiile? Şi ce a făcut ca locuitorii Spartei să ajungă să manifeste comportamente mai prudente, să prefere rezultate mai joase, dar mai sigure; să dorească mai degrabă păstrarea a ceea ce e cunoscut, a situaţiilor familiare, decât avântarea într-o nouă stare, oricât de promiţătoare ar fi aceasta? Cât de convingătoare sunt răspunsurile pe care le dă o perspectivă teoretică reprezintă o măsură hotărâtoare pentru a o aprecia şi a o

accepta. De aceea în capitolele care urmează o mare parte a efortului meu va sta în cântărirea comparativă a unor astfel de răspunsuri şi în construirea cât mai detaliată a celor de tip instituţional.

Încă de acum vreau să accentuez o asumpţie esenţială a întregului meu demers teoretic. Voi reveni asupra ei de mai multe ori, pentru a-i indica importanţa. Aici voi face apel la o anumită perspectivă teoretică – cea instituţională – care în ultimele decenii a fost folosită de sociologi, economişti şi cercetători din ştiinţa politică pentru a investiga o multitudine de fenomene şi procese din societăţi (actuale, dar nu numai) de pe tot cuprinsul planetei. În toate aceste societăţi există instituţii, uneori extrem de complexe, care, după cum spune North, au capacitatea să inducă ordine, să reducă incertitudinea în care oamenii interacţionează şi să furnizeze o structură a vieţii de zi cu zi. Mai mult, aşa cum argumentează Ostrom (2005, p. 5), dincolo de imensa diversitate a instituţiilor care reglementează interacţiunile dintre oameni în pieţe, în structuri ierarhice (organizaţii publice sau private), în familii, sport, parlamente, alegeri şi în alte situaţii, este posibil să identificăm componente universale subiacente tuturor acestor instituţii, care sunt folosite în producerea tuturor situaţiilor structurate în acest fel.

Voi asuma că acelaşi lucru se petrece şi atunci când ne aplecăm asupra societăţii româneşti – una (doar una) dintre nenumăratele societăţi ale căror istorii încercăm să le înţelegem. Cu alte cuvinte, asum că societatea românească nu este altfel decât altele. Desigur, aici funcţionează adesea alte instituţii decât cele pe care le putem întâlni în alte locuri şi în alte timpuri, dar şi instituţiile existente în societatea românească pot fi studiate cu aceleaşi instrumente teoretice pe care le folosim şi în cazul altor societăţi. În acest sens, nu există un excepţionalism românesc. Această idee nu e pentru mine doar o supoziţie teoretică. Este şi un îndemn metodologic: să încercăm să înţelegem ce s-a întâmplat şi ce se întâmplă în societatea românească punând-o în rând cu multe alte societăţi care au existat sau care există pe undeva pe pământ, făcând deci apel la aceleaşi instrumente teoretice.

1.2. Competiţie şi acţiune colectivă

Voi începe cu două susţineri care în capitolele următoare vor fi întoarse pe toate feţele. Formulate succint, ele arată astfel:

- În multe societăţi există un deficit ridicat de acţiune colectivă: o lipsă a capacităţii de cooperare efectivă pentru a produce bunuri colective.
- În astfel de societăţi, instituţiile sociale predominante se caracterizează prin respingerea competiţiei şi crearea de stimulente pentru a se sustrage acesteia. Trăsătura lor definitorie e fuga de competiţie.

În cele două susţineri sunt centrale două concepte: competiţia şi cooperarea. Cooperarea este unul dintre cele mai importante instrumente pe care oamenii le-au pus la lucru pentru a face faţă acelor situaţii în care interesele lor intră în coliziune, sunt concurente. Mai mult, chiar competiţia este uneori rezultatul unei cooperări, care a avut ca rezultat stabilirea regulilor în care ea se desfăşoară. (Piaţa, de exemplu, ca loc paradigmatic al competiţiei, este un set de instituţii, un rezultat al unui efort cooperativ de stabilire a regulilor conform cărora se desfăşoară schimburile.) Uneori, societăţile nu au reuşit să producă instrumente potrivite pentru a realiza cooperarea socială sau cel puţin nu au reuşit ca situaţiile de cooperare să predomine. Chiar dacă membrii ei au interese comune, adesea cunoscute ca atare de ei, aceştia nu au avut capacitatea de a dezvolta soluţii pentru a face faţă situaţiilor în care e nevoie de acţiune colectivă.

Societăţile în care predomină instituţii cu caracter anticompetitiv au fost şi încă sunt regula. În cadrul lor, instituţiile stimulează în mod copleşitor

> comportamentele care promovează mai degrabă activitatea redistributivă decât activitatea productivă, care creează mai curând monopoluri decât condiţii de competiţie, care restrâng şi nu extind oportunităţile. Doar rar ele dau naştere investiţiilor în educaţie, prin care creşte productivitatea. Instituţiile care se dezvoltă în acest cadru instituţional vor deveni mai eficiente – dar eficiente în sensul

că vor face ca societatea să fie şi mai puţin productivă, iar structura instituţională de bază va tinde şi mai puţin către activitatea productivă (North, 1990, p. 9).

Societatea românească este una dintre cele în care evoluţiile descrise de North nu au fost blocate. Dimpotrivă: cel puţin în perioada modernă (la care mă voi referi cu precădere), aranjamentele instituţionale caracterizate prin evitarea competiţiei şi a concurenţei au predominat. Membrii celor mai influente grupuri de interese care au existat de-a lungul timpului au preferat şi au stimulat apariţia şi menţinerea unor instituţii care le permiteau să se sustragă, să se eschiveze, să evite să interacţioneze atât între ei, cât şi cu alţii pe o arenă concurenţială. Şi-au construit nişe proprii, au accesat separat resurse (nu de puţine ori o parte copleşitor de mare din resursele societăţii), evitând astfel să se întâlnească cu alţi actori într-un spaţiu comun[4].

Istoria societăţii româneşti este istoria fugii necontenite de competiţie. Sunt multe exemplele care pot susţine această teză. Aşa cum voi argumenta în capitolul următor, satul tradiţional românesc, de tip devălmaş, a fost construit pe premise care făceau competiţia vidă de conţinut (dar care, în condiţiile standard în care a funcţionat, a avut un caracter adaptativ). Statul modern român a creat multiple mecanisme prin care competiţia a fost inhibată. În capitolul 3 voi discuta cea mai interesantă propunere de reorganizare socială elaborată de un autor român: corporatismul pur şi integral al lui M. Manoilescu. Schema corporatistă este de fapt una în care competiţia este înlocuită cu monopolul, concurenţa cu licenţierea specială din partea statului etc. – în care fiecare şi-a creat propriul spaţiu autarhic, distinct şi segregat de alte spaţii existente. În capitolul 4 voi analiza pe larg mecanismele prin care în societatea românească elitele au promovat instituţii „extractive”[5] anticompetiţionale, atât în perioada presocialistă, cât şi în cea socialistă şi, nu mai puţin, în cea a ultimului sfert de secol.

Dar miza argumentului meu nu e doar aceea de a produce exemple. Este nevoie şi de altceva: să înţelegem de ce instituţiile sociale care predomină într-o societate sunt configurate într-un anumit mod. Explicaţia, de bună seamă, nu este simplă. Dar o parte importantă a ei este legată, cred, de o carenţă structurală pe care o

întâlnim într-o societate: o capacitate redusă de a face faţă problemelor de acţiune colectivă.

Lipsa de cooperare, departe de a fi o situaţie care trebuie explicată, pare să fie starea naturală, neproblematică în care se află un grup de oameni, chiar dacă ei au interese comune[6]. La o asemenea concluzie au condus la mijlocul secolului trecut cercetări venite din direcţii diferite (dilemele sociale, tragedia bunurilor comune, logica acţiunii colective). Iată ca exemplu aprecierea pe care o dă Oliver contribuţiilor lui Olson, îndeosebi celor din cartea *Logica acţiunii colective* (Olson, 1965):

> Nu putem să supraestimăm importanţa argumentului lui Olson în istoria ştiinţelor sociale. Înainte de Olson, cercetătorii din aceste ştiinţe presupuneau în mod tipic că oamenii vor acţiona instinctiv sau natural pe baza intereselor comune şi ceea ce trebuie explicat este faptul că ei nu acţionează. Explicaţiile au luat în mod tipic două forme. Într-una, legătura dintre interes şi acţiune era considerată atât de automată, încât inacţiunea însăşi era luată ca dovadă că în acea situaţie nu există un interes comun. În cealaltă, inacţiunea era explicată în termenii „apatiei" individuale (care, desigur, era indicată de eşecul de a acţiona) sau în termenii unui deficit comun (de organizare, de solidaritate, de educaţie sau de resurse) care îi împiedica pe oameni să acţioneze conform cu interesele lor.
>
> După Olson, cei mai mulţi cercetători din ştiinţele sociale tratează acţiunea colectivă ca fiind problematică. Adică ei presupun că *inacţiunea* colectivă este naturală, chiar dacă există interese comune, şi că acţiunea colectivă este cea care are nevoie de explicaţie[7] (Oliver, 1993, pp. 273-274).

Căci există în toate societăţile exemple de situaţii în care membrii diferitelor grupuri sociale au reuşit să colaboreze între ei pentru a-şi atinge scopurile, producând deci soluţii la problemele de acţiune colectivă cu care s-au întâlnit[8]. Cum se explică apariţia şi menţinerea acestor soluţii colective? Ce trebuie să se întâmple pentru ca oamenii să acţioneze în mod colectiv? În ce condiţii aşa ceva a fost stimulat? Răspunsurile la astfel de întrebări ne ajută nu doar să înţelegem istoria unor reuşite – de exemplu, istoria creşterii lumii occidentale în general şi, îndeosebi, istoria modernităţii europene (euroatlantice) –, ci şi istoria eşecurilor din

multe alte societăţi.

În particular, este crucial să investigăm trăsăturile structurale ale evoluţiei societăţii româneşti pentru a vedea ce tipuri de soluţii la problemele de acţiune colectivă au facilitat ele: de ce au fost preferate anumite soluţii şi au fost descurajate altele; de ce, îndeosebi, nu a fost stimulată formarea de comportamente eficiente prin care să crească bunurile sociale (private şi colective); de ce, dimpotrivă, penuria de bunuri – cu care se confruntă orice societate (şi care în mod normal dă naştere competiţiei pentru accesarea lor) – a fost convertită într-o falsă abundenţă prin crearea de nişe monopoliste şi exploatarea acerbă de către elite a resurselor; de ce penuria nu impulsionează crearea de noi bunuri, ci un efort de a consuma mai puţin, de părăsire a scenei.

Cu alte cuvinte, problema teoretică pe care o întâlnim este aceea de a defini mecanismele care pot produce cooperare, acţiune colectivă. Răspunsul pe care îl voi dezvolta în cele ce urmează este că cele mai importante astfel de mecanisme sunt instituţionale. Instituţii potrivite stimulează comportamentele specifice dorite.

Acesta este punctul de pornire pentru a argumenta teza centrală, că în societatea românească instituţiile predominante au fost cel mai adesea instituţii care au anulat competiţia, au produs stimulente mai degrabă pentru a redistribui decât pentru a produce, au favorizat mai curând *status quo*-ul decât ceea ce e nou. Odată instalate, instituţiile anticoncurenţiale au devenit tot mai reziliente şi au definit şi mai profund evoluţiile sociale. Istoria contează.

Aş vrea să accentuez aici o trăsătură a demersului urmat în această carte. (Chiar dacă uneori distincţia pe care o formulez nu va apărea de fiecare dată foarte explicit, rog cititorul să o ţină mereu în minte.) Cercetarea modului în care se comportă actorii atunci când sunt puşi într-o situaţie pe care o putem caracteriza ca o dilemă socială se poate face, cu instrumentele analizei instituţionale, utilizând două cadre teoretice foarte diferite. Primul – cel standard – constă în a determina ce aranjamente instituţionale sunt produse şi aplicate. De pildă, dacă acestea pot fi caracterizate ca liberale (instituţiile se bazează pe producerea de drepturi de proprietate şi pe stimularea agenţilor să interacţioneze pe pieţe), ca hobbesiene (instituţiile prezumă existenţa unui actor

extern, capabil să modifice structura de stimulente existente şi să promoveze astfel comportamente noi) sau ca locale (membrii grupului construiesc ei înşişi, conform unor principii configuratoare, aranjamentele instituţionale)[9]. Când mă voi referi la „fuga de competţie" nu voi avea însă în minte un cadru teoretic de acest fel pentru a cerceta comportamentul actorilor. Mă voi sprijini pe un altul: acesta constă în a indica modalităţi de a construi instituţii – de ordinul al doilea – care să acţioneze asupra structurii instituţionale deja existente (care, apărute ca răspuns la existenţa dilemelor sociale, se caracterizează prin aceea că includ mecanisme prin care competiţia este evitată).

Potrivit primului cadru teoretic de a cerceta comportamentele actorilor aflaţi în situaţii de tipul dilemelor sociale, întrebările de studiu centrale sunt: în ce fel poate fi stimulată cooperarea dintre actori? Cum pot fi promovate soluţii care să stimuleze actorii să se comporte astfel încât echilibrul la care se ajunge să fie mai înalt, mai puţin aproape de linia de supravieţuire?

Cel de-al doilea cadru teoretic (metainstituţional) se centrează pe cu totul alte direcţii, iar întrebarea de cercetare are o altă configurare: dat fiind un cadru instituţional al fugii de competiţie, în ce fel poate fi promovată acţiunea colectivă, cooperarea? (În forme particulare, voi întreba: pot instituţiile obştii devălmaşe să facă faţă provocărilor pieţei şi statului modern? Poate o înţelegere organică a societăţii să ofere instrumente eficiente pentru promovarea cooperării sociale? Cum pot fi înlocuite instituţiile extractive din societate cu unele incluzive? Cele ale „fondului" cu cele ale „formei"?[10])

Evident, nu este o întâmplare felul în care am formulat teza centrală a acestei cărţi: *Istoria societăţii româneşti este istoria fugii necontenite de competiţie*. Aşa cum voi arăta pe larg mai jos, una dintre opţiunile teoretice fundamentale ale abordării mele este aceea că în orice societate conflictul social are un rol crucial: structurile instituţionale ale unei societăţi, evoluţia acestora sunt expresii ale felului în care se configurează şi se schimbă raporturile dintre interesele divergente ale grupurilor sociale din societate.

De aceea formularea pe care am preferat-o este menită să

amintească de o alta, celebră: „Istoria tuturor societăţilor de până azi este istoria luptelor de clasă. Omul liber şi sclavul, patricianul şi plebeul, nobilul şi iobagul, meşterul şi calfa, într-un cuvânt asupritorii şi asupriţii se aflau într-un permanent antagonism, duceau o luptă neîntreruptă, când ascunsă, când făţişă, o luptă care de fiecare dată se sfârşea printr-o prefacere revoluţionară a întregii societăţii sau prin pieirea claselor aflate în luptă” – aşa decretau Marx şi Engels în *Manifestul Partidului Comunist* (1958, p. 466).

Variante ale acestei formule au fost destule şi uneori foarte influente. În capitolul 4 o voi discuta pe larg pe următoarea: istoria societăţilor omeneşti este istoria luptelor dintre elite şi mase, între cei mulţi şi cei puţini (Acemoglu, Robinson: 2006b; 2012).

Fuga de competiţie este şi ea o strategie de a face faţă conflictelor sociale. Este o soluţie instituţională de evitare, de ocolire a problemei. Nu este optimă, însă exprimă un echilibru adesea admis ca satisfăcător. Are capacitatea de a rezista, ba chiar de a se întări atunci când împrejurările devin nefavorabile. Dar, voi accentua, nu este o soluţie de succes.

O lămurire. Aş vrea de pe acum să înlătur o obiecţie care vine imediat în minte unui cititor cu o pregătire economică sau din ştiinţa politică: anume, se poate imputa că încercarea de a construi monopoluri, evitarea competiţiei etc. sunt caracteristici standard ale proceselor de căutare de rente (*rent-seeking*). Ca urmare, instituţiile fugii de competiţie nu sunt altceva decât exemple de instituţii prin care diferite grupuri din societate urmăresc să obţină rente. (Pentru a nu produce confuzie, menţionez că expresia „căutare de rente” se referă la acţiunile agenţilor de a-şi spori avuţia sau partea din avuţia socială nu prin activităţi productive, de creare a unor bunuri noi, ci prin manipularea mediului social şi politic.) Exemplele cele mai cunoscute şi mai interesante de societăţi de căutare de rente sunt mercantilismul clasic, societăţile socialiste sau „capitalismul de stat”[11] (Aligică, Tarko: 2014). În aceste structuri instituţionale, politica este folosită de elite predominant ca instrument pentru a obţine mai multă avuţie.

Chiar dacă unele dintre instituţiile fugii de competiţie pot fi înţelese ca forme de căutare de rente, ele nu sunt doar atât; şi,

invers, nu toate sunt aşa ceva. Prin fuga de competiţie am în vedere în primul rând modul în care se construiesc în societate aranjamente instituţionale globale (uneori benefice nu numai elitelor) care definesc o societate ca întreg. Ea nu priveşte doar un mod de utilizare a politicului, ci în general rolul instituţiilor economice şi politice în definirea stimulentelor de comportament care sunt oferite actorilor din societate.

1.3. Rezumatul cărţii

Alături de această introducere, volumul include patru capitole[12]. Argumentele prezentate în cadrul lor se bazează pe teoria neoinstituţională, cu ajutorul căreia am încercat să cercetez societatea românească, atât istoria, cât mai cu seamă starea ei actuală.

1.3.1. *Acţiune colectivă şi aranjamente instituţionale locale*

Dacă încercăm să detectăm răspunsuri efective la problemele de acţiune colectivă, e natural să ne îndreptăm dintru început spre lumea satului românesc. Vreme de veacuri, comunităţile rurale s-au întâlnit cu aceleaşi situaţii în care chiar supravieţuirea membrilor lor depindea de capacitatea de a coordona activităţile acestora, de a face reală cooperarea. În ştiinţa politică a ultimelor trei decenii s-a argumentat din varii direcţii – cu o deosebită forţă de Şcoala de la Bloomington (de la Indiana University, edificată de Vincent şi Elinor Ostrom[13]) – că mici comunităţi, precum cele care constituie satele, au fost în stare să construiască singure soluţii de durată, care au funcţionat eficient. Nu a fost nevoie să facă apel la intervenţia statului – dimpotrivă, lucrurile au mers adesea mai bine în absenţa acestuia – şi nici la mecanisme de coordonare orizontală, precum pieţele. Cum astfel de poveşti de succes au fost identificate în foarte multe părţi ale lumii, atât în Europa, cât şi în Africa sau Asia, nu poate fi surprinzătoare ideea de a găsi şi la noi

cazuri de acest fel.

Exemplul cel mai direct este cel al satului devălmaş: studiat de şcoala lui Gusti şi într-o manieră clasică de H.H. Stahl, el oferă indicii puternice privind existenţa unor aranjamente instituţionale specifice, prin care aceste comunităţi au gestionat bunuri comune tradiţionale, precum pădurile, păşunile, iazurile, fiecare cu un rol crucial pentru viaţa oamenilor. Obştea sătească – organul de conducere al satului devălmaş – a produs şi a asigurat bunuri publice esenţiale, precum ordinea în sat, siguranţa locuitorilor acestuia. Traiul în comunităţile rurale, în sate, de-a lungul multor generaţii, a pus în faţa membrilor acestora ispite şi dileme fundamentale. Cum să exploateze aceste bunuri? Cum să monitorizeze comportamentul membrilor comunităţii pentru ca fiecare să contribuie la furnizarea bunurilor şi să nu provoace degradarea sau distrugerea lor? Cercetând situaţii de acest fel, am putea să construim o primă înţelegere a nivelului cooperării sociale şi a tipului de soluţii formulate. Căci avem a face cu comunităţi aflate în permanenţă la limita supravieţuirii, în care riscurile aflate peste tot în jur nu sunt favorabile unei cooperări recurente şi extinse.

În capitolul 2 voi discuta, pornind de la expunerea lui Stahl, aranjamentele instituţionale specifice satului devălmaş românesc. Pe scurt, voi argumenta că aceste aranjamente reprezintă într-adevăr forme evoluate de cooperare socială (sunt evoluate în sensul că au ajuns să fie codificate în instituţii care au atras consensul membrilor comunităţii). Dar în foarte multe cazuri instituţiile nu sunt şi optime. Pe de o parte, ele asigură bunurile colective, dar într-o cantitate (şi calitate) nu foarte înaltă: le furnizează la un nivel acceptabil, dar nu la cel mai bun posibil. Aceste instituţii nu asigură performanţa economică, o dezvoltare economică pe termen lung. Pe de altă parte, sunt puţin reziliente: dacă apar presiuni externe puternice, ele au o capacitate mică de a-şi menţine stabilitatea. Acest lucru s-a întâmplat şi cu obştea sătească. Secolul al XIX-lea – când instituţiile pieţei şi, de asemenea, structurile statului au devenit mai agresive – a fost şi secolul în care aranjamentele instituţionale devălmaşe tradiţionale practic au intrat în colaps.

Care au fost trăsăturile aranjamentelor instituţionale

devălmaşe care le-au împiedicat să se păstreze şi să ofere în continuare soluţia de preferat pentru problemele de acţiune colectivă ale comunităţilor săteşti? Argumentul principal pe care îl voi dezvolta în capitolul 2 este că ele au fost croite pe asumpţia că acţiunile actorilor nu sunt constrânse esenţial de penuria de resurse. Când E. Ostrom dezvoltă teoria sa că micile comunităţile reuşesc să realizeze o guvernare eficientă a resurselor lor comune, ea pleacă de la premisa că aceste resurse sunt deja deficitare: în situaţiile în care un grup de fermieri edifică mecanisme instituţionale pentru a utiliza în comun apa dintr-un râu care curge pe lângă fermele lor, se presupune că apa e disponibilă într-o cantitate insuficientă şi deci că în absenţa cooperării dintre ei distribuirea apei ar fi sau inechitabilă, sau greu de realizat (căci niciunul dintre fermieri nu ar putea singur să construiască sistemul de irigaţii necesar). Proba unui aranjament instituţional de utilizare a unei resurse comune este tocmai modul în care acesta reuşeşte să funcţioneze (şi să rămână stabil) atunci când penuria ajunge să fie efectivă. Or, obştea nu s-a construit pe principiul gestionării penuriei, ci, dimpotrivă, pe principiul unei relative abundenţe a resurselor, al posibilităţii de a evita sau de a nu induce concurenţă între membrii ei. Iar acestei baze i s-a adăugat un mecanism conservator şi foarte simplu de a produce decizii colective. Repeziciunea cu care s-au produs schimbările economice şi politice începând cu sfârşitul secolului al XVIII-lea a făcut ca adaptările instituţionale să nu poată fi decât circumstanţiale, nu şi de profunzime.

Astfel de aranjamente instituţionale nu au reuşit să asigure un nivel de cooperare ridicat în societatea românească. În general, ele preferă soluţii individuale şi statice: inhibă apariţia ori răspândirea unor tipuri alternative de comportament.

Instituţiile care funcţionează într-o societate modifică radical comportamentele oamenilor: unele nu mai sunt admise, iar alte tipare de comportament devin predominante[14]. Oamenii reacţionează raţional în situaţiile cu care se confruntă. Dar felul în care ei se comportă e constrâns şi stimulat de felul în care sunt configurate instituţiile din societate. Constantin Dobrogeanu-Gherea, dintre autorii români, a formulat explicit această concluzie. El a comparat două tipuri diferite de aranjamente

instituţionale. În ţările occidentale există drepturi de proprietate clare asupra pământului, iar ţăranul ştie că astfel se naşte o stabilitate instituţională pe termen lung, de-a lungul mai multor generaţii:

> Această legătură între pământ şi ţăran produce, pe de o parte, interesul elementar, foarte limpede şi lămurit, de a face pământului toate îmbunătăţirile – îngrăşare, irigare etc. –, iară pe de altă parte produce calităţile necesare în om pentru facerea acestor îmbunătăţiri: sobrietate, economie, prevedere, tenacitate, continuitate în muncă ş.a.m.d. (Dobrogeanu-Gherea: 1977, p. 100).

În România exista însă un aranjament instituţional diferit (cel al neoiobăgiei). Acesta promova, după cum arată Gherea, cu totul alte stimulente pentru comportament. Drepturile de proprietate nu garantau ţăranului controlul asupra proprietăţii sale, iar instituţiile nu produceau ordine, previzibilitate, între altele şi pentru că nu erau înţelese. Mai mult, chiar şi munca ţăranului era ferm controlată şi semigratuită. Ca urmare, ţăranului, „[ş]tiind că, orice ar face, tot în mizerie va trăi, îi dispare orice imbold de luptă pentru îmbunătăţirea sorţii, se dezvoltă într-însul indolenţa”*1 (Dobrogeanu-Gherea: 1977, p. 106).

Fiecare tip de aranjamente instituţionale promovează sau, dimpotrivă, inhibă cooperarea dintre oameni şi de aceea are un rol important în selectarea răspunsului lor în situaţiile în care au în faţă o problemă de acţiune colectivă. Or, instituţiile tradiţionale româneşti nu par să fi furnizat acele stimulente care să îi premieze nu pe defectori, ci pe cei care cooperau.

1.3.2. *Soluţia organicistă*

Dacă instituţiile tradiţionale nu au avut succes în a produce rezultate eficiente în sens economic15, nici statul – sau măcar instituţiile formale promovate de acesta – nu a avut un prestigiu suficient pentru a fi considerat capabil să ofere o alternativă acceptabilă. („Forme fără fond”: această acuză conservatoare indica neîncrederea că soluţia pentru a produce o sinergie a

grupurilor sociale stă în oferta propusă de stat[16].) Există un deficit puternic de cooperare, iar bunurile colective se produc în cantităţi insuficiente, dacă, în general, se produc.

Dar lucrurile nu pot rămâne astfel. Într-o lume precum cea de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi mai cu seamă după Primul Război Mondial, competiţia globală s-a accentuat, iar societăţile s-au confruntat cu problema dezvoltării economice şi, de asemenea, politice, pe fondul unor schimbări sociale uriaşe. În această situaţie, ce tip de aranjamente instituţionale ar fi putut, pe de o parte, să asigure dezvoltarea unei societăţi şi, pe de altă parte, ar fi fost chiar practicabil, ar fi fost la îndemână? Nu doar în România, ci în multe alte ţări o astfel de alternativă, considerată extrem de atractivă, a fost cea organicistă.

Premisa simplă de la care se pleacă în această abordare este aceea că naţiunea, poporul reprezintă nucleul care poate genera efectiv şi legitim declanşarea energiilor convergente ale membrilor unei societăţi, pentru a coopera şi a crea astfel instrumentele de dezvoltare economică şi politică. Pe asumpţia că naţiunea sau poporul sunt izvor de normativitate şi, totodată, de acţiune colectivă efectivă se pot apoi identifica obiective, dar şi mijloacele de a le atinge. Românii, au admis nu puţini autori, au fost prea mult timp incapabili să intre în istorie; dar, se adăuga imediat, forţa naţiunii – uneori acţionând ca un suflet sau geniu colectiv – e suficientă pentru a schimba în întregime circumstanţele în care oamenii vor putea acţiona. Dacă plecăm de la naţiune, acum există scopuri clare; pentru fiecare grup social există posibilitatea de a detecta rolul sau funcţia pe care o are acesta în ansamblul naţiunii; există statul naţional, ca instrument care pune în mişcare toţi actorii din societate. Rezumând, apelul la naţiune a apărut ca soluţie la problema realizării acţiunii colective: naţiunea legitimează şi promovează cooperarea şi stabileşte cadrul în care acţiunea membrilor societăţii va conduce la performanţa (economică, politică etc.) dorită.

Am formulat aici, simplificator şi nu foarte riguros, opţiunea – extrem de seducătoare acum o sută de ani – de depăşire a stării în care instituţiile (fie ele vechi sau noi) se dovedeau incapabile să promoveze comportamente conforme cu „imperativele epocii”, aşa cum scria apăsat M. Manoilescu.

Capitolul 3 se axează tocmai pe lucrările sale (şi îndeosebi pe celebrul său volum *Secolul corporatismului*) pentru a analiza şi a evalua această opţiune organicistă: aceea de a identifica într-o entitate colectivă, supraindividuală, de felul naţiunii sau poporului, temeiurile generatoare ale acţiunii cooperante eficiente a membrilor societăţii.

Strategia teoretică a lui Manoilescu poate fi rezumată astfel. Mai întâi, el admite că formele existente de agregare din societăţi precum cea românească – îndeosebi formele sociale de agregare orizontală de tipul claselor sociale – nu reuşesc să ofere motivaţii eficiente, să mobilizeze pentru a produce dezvoltarea economică. De aceea, în al doilea rând, el caută – având în vedere circumstanţele noi ale perioadei care începuse imediat după Primul Război Mondial – alte forme agregative. Răspunsul său se îndreaptă spre formele verticale, ierarhice de agregare a intereselor membrilor societăţii. Acestea, susţine el, au două virtuţi: sunt capabile atât să pună împreună, dar şi să catalizeze acţiunea. Ca mulţi alţi cercetători, Manoilescu se îndreaptă spre formele de organizare profesională (unul dintre autorii pe care, în mod corect, îi are în vedere este E. Durkheim). Generalizând, Manoilescu identifică drept soluţie „corporaţia".

> Corporaţia este o organizaţie colectivă şi publică compusă din totalitatea persoanelor (fizice şi juridice) care îndeplinesc împreună aceeaşi funcţie naţională şi care au ca scop asigurarea exercitării acestei funcţii în interesul suprem al naţiunii, prin reguli de drept impuse cel puţin membrilor săi (Manoilescu: 1934a, p. 176).

Într-o corporaţie economică (dintr-o anumită industrie, de pildă) intră împreună muncitori, ingineri şi patroni. Îi desparte, desigur, situaţia socială. Dar această caracteristică păleşte faţă de ceea ce îi leagă: după Manoilescu, ei sunt uniţi prin aceea că fiecare corporaţie are o funcţie, definită în raport cu ceea ce el numeşte un „interes suprem", al naţiunii. În cadrul corporaţiei, fiecare membru are rostul său, subordonat celui al corporaţiei înseşi.

Al treilea pas al strategiei teoretice a lui Manoilescu este acela de a identifica trăsăturile unui cadru instituţional general care să

definească o organizare corporatistă a societăţii, o nouă formă de aranjament instituţional constituţional. Numele pe care îl propune în acest sens e cel de „corporatism integral şi pur”. Este integral, întrucât corporaţiile organizează toate domeniile sociale; şi este pur, întrucât în această organizare corporaţiile sunt singura sursă a puterii politice: parlamentul devine corporativ, iar partidele – ca forme de reprezentare a intereselor – rămân cu un rol cel mult marginal.

Corporatismul integral şi pur al lui Manoilescu are ca premisă admiterea rolului fundaţional al naţiunii: de aici se trage forţa şi de aici derivă capacitatea fiecărei corporaţii de a produce acţiune colectivă. Pe de altă parte, să notăm că ideea corporatistă face casă bună cu evitarea concurenţei. Căci fiecare corporaţie[17] are cel puţin două trăsături care converg spre o astfel de consecinţă. Mai întâi, fiecare corporaţie se defineşte în raport cu o funcţie „naţională”: corporaţii diferite îndeplinesc funcţii diferite. Ceea ce înseamnă că ele sunt necompetitive, fiecare se aşază în propria ei nişă. (Această caracteristică a corporaţiilor rămâne valabilă şi dacă – aşa cum se întâmplă în abordările neocorporatiste, dezvoltate în ultima parte a secolului XX – aranjamentele instituţionale corporatiste dintr-o ţară nu mai sunt legitimate în raport cu ideea de naţiune.) În al doilea rând, corporaţiile sunt într-un sens sau altul recunoscute şi li se recunoaşte de către stat monopolul de acţiune într-un anumit domeniu[18]. Corporatismul este şi el o manifestare a fugii de competiţie.

Am atins deja o chestiune semnificativă privind modul în care funcţionează un aranjament instituţional corporatist. Cel propus de Manoilescu are ca fundament interesele supreme ale naţiunii. Dar, voi accentua, el poate fi întemeiat teoretic şi altfel, fără a face apel la ideea de naţiune şi la cea de îndeplinire a unei funcţii naţionale. În capitolul 3 voi discuta pe larg alte două abordări teoretice: cea neocorporatistă şi cea bazată pe conceptul de coaliţie de redistribuţie a lui M. Olson (1999).

Amândouă conduc către consecinţa că aranjamentele instituţionale care se dezvoltă în timp într-o societate, fie simplă, fie complexă şi avansată, tind să inhibe cooperarea largă a membrilor societăţii şi să elimine competiţia prin construirea de monopoluri. Aceste aranjamente instituţionale sunt tot mai mult

redistributive şi tot mai puţin productive. Ca urmare, competiţia liberă şi democraţia nu sunt rezultate previzibile şi frecvente ale evoluţiei sociale, ci mai curând excepţii întâmplătoare. Însă tocmai de aceea e şi mai important să încercăm să vedem în ce circumstanţe (economice şi politice) ar fi posibil să ne întâlnim cu tranziţii spre aranjamente instituţionale de acest tip.

1.3.3. *Elite şi instituţii (politice şi economice)*

Este totuşi posibil să existe aranjamente instituţionale aşezate, capabile să promoveze dezvoltarea? În ce condiţii se poate întâmpla aceasta? În capitolul 4 – cel mai extins dintre toate – voi aborda această chestiune. Punctul meu de plecare va fi cartea recent apărută a lui L. Vlăsceanu şi M.G. Hâncean, *Modernitatea românească*.

Am putea distinge cel puţin trei mari tipuri de răspunsuri, definite în funcţie de factorii pe care îi considerăm responsabili de producerea rezultatelor majore din societate (Acemoglu, Johnson, Robinson: 2005b). Un răspuns este ipoteza că factorul determinant constă în condiţiile materiale în care funcţionează societatea; într-o formă concentrată, această ipoteză se apleacă asupra condiţiilor geografice ale societăţii. Al doilea răspuns asumă că factorul determinant, care dă seama nu numai de felul în care este o societate, ci şi de existenţa imensei diversităţi în privinţa organizării sociale, în spaţiu şi timp, a societăţilor omeneşti, este indicat de factori culturali. Potrivit acesteia, organizarea vieţii spirituale, cultura specifică unei societăţi sunt cele care explică felul în care societatea funcţionează ca întreg, instituţiile ei majore şi, ca urmare, nivelul de dezvoltare economică şi politică.

Voi discuta pe larg cele două ipoteze, nu atât într-un mod abstract, cât mai mult cu referire la încercările făcute în spaţiul nostru intelectual de formulare şi de dezvoltare a lor. Nu de puţine ori voi propune interpretări diferite de cele (cu care suntem obişnuiţi) ale susţinerilor unor autori români[19].

Al treilea răspuns este cel (neo)instituţional. Repet, el se bazează pe ideea că grupurile de oameni au interese diferite, sunt în competiţie pentru obţinerea unor bunuri deficitare, iar

atingerea unor rezultate eficiente depinde de capacitatea lor de a găsi mijloace de rezolvare a problemelor de coordonare în realizarea acţiunii colective. Instituţiile*2 fundamentale create şi care funcţionează într-o societate sunt economice: altfel spus, acestea definesc tipurile de acţiuni admise pentru producerea şi distribuirea bunurilor din societate. Dar în societate apar şi instituţii de ordinul doi: cele politice. Instituţiile politice gestionează situaţiile în care actorii sociali intră în conflict (în care ei au interese şi preferinţe diferite). E necesar atunci să se aleagă între aranjamente instituţionale economice diferite, care produc distribuţii diferite ale bunurilor. Instituţiile politice constau în proceduri de alegere socială, îndeosebi de alegere între instituţiile economice.

Instituţiile politice şi economice stimulează anumite rezultate, mai eficiente sau mai puţin eficiente în societate. Pentru a face mai uşor de manevrat această idee, în cele ce urmează voi face apel la distincţia dintre instituţiile incluzive şi instituţiile extractive, făcută celebră de Acemoglu şi Robinson (2012, cap. 3). Instituţiile incluzive sunt instituţii ale proprietăţii private şi ale statului de drept; acolo unde ele există, serviciile publice sunt produse şi furnizate la un nivel ridicat şi este încurajată participarea tuturor oamenilor în activităţile economice. Instituţiile extractive încorporează trăsături opuse: ele constau în mecanisme de a extrage venitul şi avuţia de la o parte a societăţii – de la cei mulţi – şi a le îndrepta în beneficiul alteia – cei puţini sau „elita”.

Cum într-o societate există grupuri diferite de oameni, cu interese diferite – dar şi cu resurse diferite, determinate de capacitatea lor de a-şi apropria bunurile din societate –, implementarea în cadrul ei a unor instituţii (incluzive sau extractive) va depinde nu doar de eficienţa lor, ci în mod esenţial de instituţiile politice din societate, de jocul politic, în cadrul deja existent, al grupurilor sociale. Echilibrul instituţional, atât cel politic, cât şi cel economic, la care se ajunge e determinat aşadar de distribuţia puterii în societate.

Elitele sunt grupurile de oameni care au puterea în societate: au deci capacitatea de a impune instituţiile economice predominante şi modul de redistribuire a bunurilor. Supoziţia că elitele îşi vor urma întotdeauna interesele este aici fundamentală. Din ea

decurge imediat că elitele vor prefera instituţii extractive. Mai mult, se vor opune în general schimbării acestora, fiindcă astfel ar apărea costuri importante pentru ele, chiar pierderea puterii, sau rente mai mici. Dar elitele, oricât de mult ar dori, nu deţin întreaga putere în societate. Conflictul social – manifest sau uneori ascuns ori doar latent – determină schimbări în echilibrul politic. Câteodată, acesta e doar un *modus vivendi*; dar el nu poate rezista mult, căci niciuna dintre părţile aflate în conflict nu are stimulente să-l păstreze. De aceea, schimbările reale, la care conflictul social duce adesea, sunt instituţionale. Elitele pot, de exemplu, să prefere menţinerea unor instituţii extractive, fiindcă ele le asigură beneficiile cele mai mari. Dar dacă unele instituţii incluzive le minimalizează costurile, elitele pot să le aleagă chiar pe acestea. Binele comun e promovat de elite numai dacă el coincide cu interesele lor.

Există şi o altă consecinţă a acestui mod (teoretic) de a descrie situaţia. Dacă apare o schimbare instituţională, ea naşte un nou raport de putere între grupurile sociale. De aceea, ele vor reîncepe negocierea instituţională. În particular, aşa cum argumentează pe larg Vlăsceanu (2014), elitele vor încerca să dea înapoi: să elimine pe cât posibil pierderile rezultate din schimbare.

Am prezentat aici pe scurt cadrul teoretic în care voi lucra (elaborat în şcoala lui D. North şi dezvoltat îndeosebi de Acemoglu şi colaboratorii săi). Capitolul include multe analize în care pun în aplicare acest cadru teoretic, pe care uneori îl modific şi îl adaptez. Deseori sunt paranteze peste paranteze, exemple care atrag alte exemple, încât firul demersului meu poate părea că se pierde în hăţiş. Am încercat să păstrez însă coerenţa, revenind adesea cu insistenţă, de multe ori repetând ideile centrale. Un exemplu în acest sens este dat de nu puţinele ocolişuri prin care am pregătit analiza „formelor fără fond”. E, cred, evident chiar din cele zise până acum că verdictul meu cu privire la acestea nu e deloc favorabil. Totuşi, voi încerca să definesc „schema explicativă” a formelor fără fond pentru a da cât de cât un sens acestei teme recurente în cultura noastră.

Instituţiile – formale şi informale – sunt fundamentale pentru a înţelege funcţionarea societăţilor. Ipoteza neoinstituţională este coroborată puternic atât de analizele empirice, cât şi de cele

teoretice (uneori extrem de abstracte, când sunt realizate cu ajutorul unor modele econometrice sau din teoria jocurilor). Astăzi este dificil să o punem sub semnul întrebării, iar alternativele la ea sunt totuşi prea puţin atractive.

*

Am încheiat acest capitol introductiv în ultimele zile din noiembrie 2015. În acea lună, în spaţiul public de la noi vocea cetăţenilor exprimase o adâncă neîncredere în capacitatea partidelor politice de a realiza o guvernare bună a ţării, de a impune ca instituţiile principale din societate (economice, politice, culturale) să funcţioneze bine. Un nou guvern, de „tehnocraţi”[20], a fost instaurat, iar speranţa s-a mutat pe ceea ce membrii acestuia vor reuşi să facă.

Structura tipului de conceptualizare (fie ea doar implicită) a problemei cu care se confrunta în acele zile societatea românească şi, de asemenea, a discuţiei publice care a prevalat este pilduitoare. S-a vorbit preponderent nu atât despre deficienţele partidelor politice ori ale aranjamentelor instituţionale politice, cât mai mult despre nevoia de a schimba ori reforma „clasa politică”. Formulând altfel, rana pe care a fost pus degetul părea a consta în aceea că politicienii actuali nu sunt capabili să ofere soluţiile de care e nevoie. Probabil de aceea alţii (pentru moment, tehnocraţii, pe viitor, o nouă clasă politică – adică alţi oameni, integri şi totodată competenţi) ar putea să producă soluţiile salvatoare.

O astfel de conceptualizare a problemei, oricât de pertinentă ar putea să pară, cred că este cu totul inadecvată. Soluţia la o problemă socială nu rezidă într-un şir de acţiuni individuale[21], nici măcar realizate de oameni oneşti şi competenţi[22] (care ar fi dispuşi să îşi utilizeze resursele în acest scop). Soluţia este instituţională: ea constă în aplicarea regulilor, normelor şi organizaţiilor care stimulează implicarea politică a oamenilor oneşti şi competenţi şi care astfel constrâng comportamentele lor încât să minimalizeze[23] căutarea de rente sau corupţia. Dacă rămân neschimbate, instituţiile vor tinde să cloneze modul în care se comportă actorii, oricare ar fi ei, oricât de tehnocraţi sau nu; de aceea, numai adoptarea de noi instituţii ar putea să producă o schimbare

sistematică a comportamentului actorilor (în particular, al membrilor „clasei politice”). Cumpătarea conştientă pe care o invoca spartanul Archidamus este rezultatul constrângător al funcţionării unor reguli capabile să promoveze efecte eficiente.

*1. Voi discuta mai pe larg această chestiune în capitolul următor. Dobrogeanu-Gherea (1977, p. 105) citează în acelaşi sens din R. Rosetti, *Pentru ce s'au răsculat ţăranii*:

> Dacă nu se poate tăgădui că ţăranul român din Regat este un element economic slab, mai adesea nesilitor, neiubitor de muncă, neştiind a strânge şi a aduna, nu este mai puţin adevărat că împrejurările politice în cari s'a desvoltat ţărănimea noastră au fost cu deosebire prielnice desvoltării acelor cusururi (Rosetti: 1907, p. 35).

Lucrurile, zice Rosetti, ajung până acolo încât oamenii dezvoltă două morale, tipare de comportament diferite faţă de membrii unor grupuri diferite de oameni:

> A înşela pe boier pentru a ieşi din încurcătură nu-i păcat, ci fapt legiuit. În sat sunt două morale: una faţă de ceilalţi oameni cu cari trebue să te porţi cinstit, iar alta faţă de boier, care îţi permite să-ţi aperi interesul prin orice mijloc (1907, p. 37).

*2. Aşa cum voi sublinia în multe rânduri, sunt atât formale, cât şi informale (de exemplu, obiceiuri sau „practici”).

Capitolul 2

Guvernare şi bunuri colective

2.1. Introducere

H.H. Stahl (1972, pp. 43-45) ne provoacă să ne imaginăm modul în care, atunci când ar fi să se întâlnească, ar interacţiona o populaţie sedentară cu una nomadă. Există, zice el, două tipare de interacţiuni, pe care F. Oppenheimer le caracteriza drept strategia ursului şi cea a apicultorului. Când vrea să mănânce miere, ursul distruge stupul, dar apicultorul lasă albinelor atâta miere cât stupul să nu moară şi să continue să producă pe mai departe mierea de care şi el are nevoie. Când nişte nomazi jefuiesc crunt un sat într-o incursiune, precum ursul care distruge stupul, satul se reface cu greu (dacă se mai reface) şi de aceea o nouă invazie se va putea repeta doar după un interval foarte lung. Dar nomazii pot să apeleze la o altă strategie decât cea a incursiunii de pradă: în loc să distrugă, ei vor putea (precum apicultorul) să ceară populaţiei sedentare un tribut (să zicem anual), o cotă parte din producţia realizată, astfel încât aceasta să-şi poată duce mai departe activitatea productivă[1].

În cel de-al doilea caz, finalul poveştii nu este însă pur şi simplu momentul în care nomazii cer, iar populaţia sedentară acceptă plata tributului. Stahl subliniază faptul că relaţia dintre nomazi şi populaţia sedentară nu e într-o singură direcţie; are o componentă simetrică, fiindcă populaţia sedentară oferă un bun, dar şi nomazii aduc ceva la schimb.

> În schimbul acaparării produselor, nomazii îşi iau obligaţia nu numai de a nu-i jefui, ci şi de a-i apăra împotriva năvălirilor jefuitoare ale unor grupuri nomade concurente. Se stabileşte astfel un *modus vivendi*[*1], în care tributul apare ca o primă de asigurare împotriva jafului total (Stahl: 1972, p. 43).

Nomazii jefuitori nu doar iau, ci şi dau ceva; însă bunul pe care îl furnizează ei populaţiei jefuite e de alt tip decât cele pe care le acaparează (grânele sau animalele de hrană etc.). Nomazii, scrie Stahl, furnizează apărare şi protecţie[2]. De acestea beneficiază toţi membrii comunităţii. Tributul nu defineşte aşadar o relaţie prin care un grup e subordonat altuia, ci mai curând un raport contractual, în care fiecare parte oferă ceva. Populaţia sedentară oferă ceea ce vom numi bunuri private, în timp ce nomazii oferă bunuri colective. Or, implicaţia fundamentală ce decurge din argumentul lui Stahl este că bunurile private nu se pot produce în continuare decât dacă există bunuri colective.

Ce sunt aceste bunuri colective? Care e rolul (şi rostul) lor într-o societate? Acestea sunt cele două întrebări în jurul cărora se va constitui acest capitol.

2.2. Bunuri care nu sunt private

2.2.1. *Două proprietăţi ale bunurilor*

Dacă unei persoane care trăieşte într-o societate modernă, în care proprietatea personală joacă un rol central în orice interacţiune cu alte persoane, i s-ar cere să dea exemple de bunuri, pesemne că primele care i-ar veni în minte ar fi de tipul telefonului sau tabletei, al hainelor sau al obiectelor din casă, al automobilului sau locuinţei sale. Acestea au două trăsături structurale (care, evident, nu ţin de substanţa lor concretă): exclusivitatea şi rivalitatea[3].

Exclusivitatea priveşte modul în care se constituie mulţimea utilizatorilor acelui bun: uneori ea este nelimitată, alteori poate fi restrânsă. Oricine poate să se plimbe prin parcul public; o

emisiune a unui post de radio (public sau privat) poate fi ascultată de oricine (evident, de oricine posedă un aparat de recepţie). Dar de multe ori cineva poate fi împiedicat să consume ori să folosească un bun, caz în care mulţimea utilizatorilor acestuia e restrânsă (iar uneori se reduce chiar la o singură persoană). Dacă nu am cumpărat un bun, nu îl pot folosi sau consuma; iar dacă l-am cumpărat, pot împiedica orice altă persoană să aibă acces la el: cineva poate intra în casa mea ori folosi automobilul meu numai dacă îi permit acest lucru.

Rivalitatea priveşte modul în care este consumat sau folosit un bun. Când folosim ori consumăm un bun sau o parte a acestuia, altcineva nu mai poate să facă la fel. Atunci bunul e rival: apartamentul meu e cel în care eu locuiesc (cu familia mea) şi nu poate fi în acelaşi timp locuit de altcineva. Dacă cineva se aşază pe o bancă în parcul public, atunci nimeni altcineva nu se poate aşeza exact atunci pe acelaşi loc. Dar unele bunuri nu sunt rivale: dacă eu folosesc ori consum un bun, el rămâne disponibil şi pentru alţii – şi anume într-o cantitate şi calitate nediminuate. Dacă eu ascult un anumit post de radio când merg cu autoturismul meu, aceasta nu înseamnă că altcuiva îi rămâne mai puţin ori de o calitate mai proastă din acea transmisiune. Tot aşa, fiecare beneficiază de ordinea publică şi de apărarea naţională fără ca astfel să se reducă beneficiile altora în această privinţă.

Distincţia dintre bunuri care sunt şi bunuri care nu sunt exclusive sau rivale nu trebuie legată de proprietatea (individuală sau colectivă) asupra acelor bunuri. Un bun poate fi neexclusiv pentru că în ce îl priveşte nu sunt definite relaţii de proprietate: peştele din ocean este un bun neexclusiv în măsura în care nu există reguli stabilite privind accesul la acest bun şi la modul de utilizare a lui. Dar un bun este neexclusiv şi în altă situaţie, anume atunci când asupra lui se exercită o relaţie de proprietate în comun (de exemplu, proprietatea în devălmăşie în satele româneşti). Mai mult, un bun neexclusiv (dar şi nerival) poate fi furnizat de actori privaţi, nu numai publici. Emisiunile unui post privat de radio sunt neexclusive (şi nerivale), la fel un buletin meteorologic furnizat gratuit de o firmă privată etc. Un furnizor privat de bunuri publice poate, desigur, să încerce să împiedice unii utilizatori să îl consume, dar uneori e prea costisitor să facă acest lucru. Când

cineva îşi zugrăveşte foarte frumos casa pe lângă care trec în fiecare zi, îmi oferă un bun pe care nu e uşor să îl exclud; ar putea, desigur, să ridice un gard atât de înalt, încât cine trece pe stradă să nu mai vadă casa, dar poate că e prea scump să facă aşa ceva (iar uneori proprietarul nici nu are de ce să îşi dorească acest lucru).

Exclusivitatea şi rivalitatea nu sunt proprietăţi naturale ale bunurilor, pe care acestea le au sau nu în orice situaţie conceptibilă. Ele depind de context. Nerivalitatea, de exemplu, poate fi uneori pierdută de un bun. Pe o stradă publică este liber accesul oricui, iar faptul că eu o folosesc nu trebuie să presupună că tu nu o mai poţi folosi. Numai că de multe ori străzile devin aglomerate (în anumite momente ale zilei este chiar un chin în oraşele mari): calitatea bunului scade când foarte mulţi consumatori îl folosesc, ceea ce înseamnă că nerivalitatea nu mai funcţionează la fel. Statutul unui bun se schimbă şi în funcţie de tehnologia disponibilă: emisiunile posturilor de televiziune la un moment dat au putut fi codate, iar accesul la unele dintre ele nu a mai fost liber; în acest caz, ele au devenit bunuri rivale. Posibilitatea aglomerării este un simptom al faptului că bunul este mai mult sau mai puţin rival; rivalitatea nu este o proprietate pe care un bun o are sau nu: ea vine în grade. Nici exclusivitatea nu este o caracteristică intrinsecă a bunului. Ea depinde de aranjamentele sociale sau de tehnologie. O pădure care aparţinea statului este retrocedată, iar noul proprietar interzice plimbarea turiştilor prin ea. Tehnologia e de asemenea importantă. Uneori, excluderea unui actor de la folosirea unei resurse se poate dovedi costisitoare. Zeci de ani, apa consumată în apartamentele din blocurile de locuinţe a fost un bun neexclusiv (dar rival): fiecare locatar putea consuma oricât dorea, iar plata se făcea în funcţie de alte criterii, precum numărul de membri ai fiecărei familii. Însă la un moment dat a devenit tehnic fezabil să se introducă apometre în fiecare apartament, la un preţ rezonabil. Apa furnizată a devenit un bun exclusiv.

2.2.2. *Patru feluri de bunuri*

Plecând de la cele două proprietăţi pe care le poate avea sau nu un bun, putem să construim tabelul de mai jos, care indică faptul că există patru feluri mari de bunuri.

Tabelul 2.1. *Tipuri de bunuri în funcţie de proprietate*

Rivalitate/ Nerivalitate	Excludere/ Neexcludere
BUNURI PRIVATE	– îl poţi împiedica pe altul să le folosească; – dacă le foloseşti, altcineva poate de asemenea să le folosească.
BUNURI PUBLICE	– nu îl poţi împiedica pe altul să le folosească; – dacă le foloseşti, altcineva poate de asemenea să le folosească.

Am dat mai devreme exemple de bunuri private. Bunurile care nu sunt private sunt numite uneori colective. Ele sunt de trei feluri. Mai întâi avem bunuri vămuite[4], caracterizate prin exclusivitate şi nerivalitate: autostrăzi cu taxă, televiziune prin cablu, biblioteci, teatre, programe de studii universitare. Cluburile sunt exemple semnificative de organizaţii care furnizează bunuri vămuite[5].

Bunurile publice (pure) sunt atât neexclusive, cât şi nerivale. Un actor nu poate fi împiedicat să le folosească, iar faptul că cineva le consumă nu implică şi că altcineva nu poate de asemenea să le folosească. Drumurile publice, buletinele meteorologice, emisiunile standard (necodate) ale posturilor de radio şi televiziune, împrăştierea de substanţe împotriva ţânţarilor, apărarea naţională, ordinea publică într-o comunitate, toate acestea sunt bunuri publice. Între aceste bunuri, unele sunt astăzi furnizate cu prioritate de stat prin intermediul instituţiilor sale. Ordinea publică este, în mod paradigmatic, un astfel de bun public: e neexclusiv, fiindcă nimănui nu i se respinge posibilitatea de a beneficia de ea, şi nerival, fiindcă (în cazurile obişnuite) faptul că un actor consumă acel bun nu îl împiedică pe un alt actor să folosească ori să consume acel bun. Dar în multe momente din trecut nu statul a jucat rolul principal, dacă juca vreunul, în furnizarea ordinii sau siguranţei[6]. În perioada medievală, nobilul (iar nu statul) era cel mai obişnuit furnizor al acestor bunuri. Un alt exemplu extrem de important a fost reprezentat de înseşi comunităţile locale organizate. Bunăoară, în spaţiul românesc, dar

nu numai, obştile săteşti au produs şi au asigurat ordinea în sate, siguranţa locuitorilor acestora.

Bunurile comune – caracterizate prin neexclusivitate şi rivalitate – sunt, de exemplu, apa folosită pentru irigaţii de fermierii de pe malurile unui râu, peştele pescuit dintr-un lac sau un ocean, o bancă din parc. În acest capitol, o clasă importantă de astfel de bunuri se vor bucura de o atenţie specială. Sunt bunurile aflate în proprietatea devălmaşă a locuitorilor unui sat (tradiţional), precum pădurile, iazul, păşunile. Ca şi în cazul celorlalte bunuri colective, atunci când abordăm bunurile comune nu trebuie să le legăm de forma de proprietate asupra lor. Pentru a evidenţia acest lucru voi vorbi despre bunurile comune folosind sintagma tehnică „resurse comune": o resursă comună este o facilitate naturală sau creată de om, care este accesibilă mai multor actori şi se poate degrada ca rezultat al suprafolosirii (Ostrom *et al.*: 2002, p. 18).

2.2.3. *Comportamentul actorilor*

Bunurile colective pot fi produse cu „tehnologii" diverse. Cea mai cunoscută e cea „sumativă": pentru ca un bun să fie furnizat unui grup *G* cu *n* membri, este nevoie ca cel puţin *m* dintre membrii lui să contribuie (în cantităţi de multe ori egale, dar nu neapărat) la producerea lui. Dacă participă mai puţin de *m* membri, atunci bunul nu mai este furnizat. De pildă, să presupunem că pentru a zugrăvi scara blocului e nevoie ca măcar 75% dintre locatari să contribuie; altminteri, suma strânsă nu e suficientă, iar bunul dorit nu va mai fi produs. Dar în multe cazuri lucrurile se petrec altfel: tehnologia „celei mai bune lovituri" constă în aceea că un bun e furnizat grupului atunci când cel puţin un membru al acestuia are stimulente îndeajuns de puternice pentru a-l produce singur. Este posibil ca un locatar de pe scară să-şi dorească atât de mult zugrăvirea acesteia, încât să plătească singur toate costurile. Sau se poate aplica tehnologia „verigii slabe". Numele provine din analogia cu un lanţ: tăria lanţului este dată de tăria celei mai slabe verigi a lui. În cazul nostru, furnizarea bunului depinde de acel membru al grupului care contribuie cel mai puţin. Dacă regula de

decizie este a unanimităţii (cum se întâmplă astăzi, de exemplu, în cazul unor decizii luate în Consiliul European), iar un singur membru al grupului (de exemplu, un stat al Uniunii Europene) se opune unei alternative, atunci o decizie în favoarea acelei alternative nu se mai poate lua.

Diferenţele dintre cele patru tipuri de bunuri se reflectă în faptul că actorii dezvoltă comportamente diferite faţă de ele. În cazul bunurilor comune există tendinţa ca ele să fie produse în cantităţi insuficiente, căci nu există stimulente la fel de puternice pentru a le produce cât pentru a le consuma. Când nu există rivalitate, consumul este hipertrofiat. Când nu există exclusivitate, bunul tinde să nu se mai producă, iar grupului să nu îi mai fie furnizat: fiecare actor e acum stimulat să aştepte ca ceilalţi să contribuie la producerea acestuia.

2.3. Ubicuitatea bunurilor colective

Întânirile cu bunurile colective nu sunt deloc întâmplătoare şi nicidecum rare; dimpotrivă, în orice formă de cooperare socială ele sunt ubicue. De aceea, este crucial să înţelegem rolul pe care îl au bunurile colective pentru a descifra cum funcţionează o societate. Cea românească nu face excepţie. Date fiind centralitatea situaţiilor în care guvernarea bunurilor comune este crucială pentru a înţelege fenomenele sociale, precum şi frecvenţa mare a apariţiei lor, ar fi fost straniu ca ele să nu fi fost notate şi de autori români înzestraţi cu un spirit îndeajuns de ascuţit de observaţie. Dintre multele exemple posibile, mă voi referi aici numai la câteva, alese mai mult sau mai puţin întâmplător.

În *Ciulinii Bărăganului*, Panait Istrati (1997, p. 173) observă la un moment dat un paradox. În toată Muntenia, notează el, oamenii abia trăiau, hrănindu-se prost cu mămăligă şi cu zarzavaturi, prea săraci pentru a cumpăra carne. Or, în acest timp, la îndemâna lor exista o resursă uriaşă: peştele din Dunăre şi din afluenţii lui. Mai mult, pescarii prindeau mult peşte, în cantităţi care ar fi putut, pe

de o parte, să ofere destulă hrană pentru oamenii locului, iar pe de altă parte, ar fi permis pescarilor să obţină venituri bune. Dar această resursă nu putea fi folosită. Motivul era simplu: peştele nu putea fi transportat din cauza lipsei drumurilor şi a mijloacelor de transport adecvate, „astăzi, ca şi acum o mie de ani”[7]. Scriitorul comentează pe scurt: „Asta era: ţară bogată, prost alcătuită şi rău guvernată”. Sau, mai plastic, el face apel la vorba populară:

> Bună ţară, rea tocmeală
> Hât-o-n cur de rânduială*2!

Aşadar, resursele naturale, fie ele şi bogate[8], nu sunt suficiente. Nu e suficient nici măcar ca fiecare să muncească mult: oricât ar lucra pescarii, nu au cum să beneficieze de munca lor, fiindcă mai lipseşte ceva, care nu depinde în mod direct de ei – drumurile. Drumurile sunt, evident, un bun care nu e privat[9], în sensul discutat în secţiunea anterioară. Actorii individuali (precum pescarii care vor să îşi transporte marfa) le-ar putea produce doar dacă ar reuşi să se mobilizeze îndeajuns încât să realizeze o acţiune colectivă. Dar, din nefericire, nici măcar o mie de ani nu au fost suficienţi pentru aşa ceva. P. Istrati atrage atenţia asupra faptului că modul în care e guvernată ţara se află la originea acestei situaţii de furnizare precară, în cantităţi mult sub cele necesare, a bunurilor publice[10]. Ceea ce lipseşte este capacitatea statului de a crea rânduielile necesare (aş zice acum: instituţiile necesare) pentru ca bunul public să poată fi furnizat.

O formulare plastică a furnizării deficitare a bunului public găsim în satira lui Şt. Zeletin *Din ţara măgarilor* (lucrare scrisă în 1915). Autorul povesteşte la un moment dat cum

> te şi izbeşte aici o născocire nemaivăzută în altă parte, ce în mod vădit şi-a luat fiinţă din trebuinţele locului. E vorba de un fel de jumătăţi de gumă, pe care aceşti orăşeni le pun peste ghete ori de câte ori ies din casă. Ele au rostul de a le feri picioarele de mocirla uliţelor, de aceea când se întorc înapoi le descalţă, le lasă la uşă şi intră înăuntru cu încălţămintea curată. E înveselitor să vezi grija acestor muritori de a-şi curăţa copitele, când mai nimerit ar fi ca ea să facă loc grijii de a-şi curăţa străzile (Zeletin: 2006a, p. 41).

Şoşonii – căci despre ei este vorba – au fost folosiţi mult timp chiar şi după al Doilea Război Mondial. Remarca de bun-simţ a autorului este că soluţia la a te murdări pe ghete este fie una individuală (fiecare şi-o rezolvă singur, folosind şoşonii), fie una colectivă: aceea de a oferi un bun public, anume străzi curate, fără noroi. Or, tocmai acest lucru nu era furnizat în societatea românească.

Un alt exemplu: ştim cu toţii că decenii de-a rândul a funcţionat sistemul călătoriei „cu naşul", mersul pe blat. Nu îţi cumpărai bilet de tren, dar mituiai cu o sumă de bani controlorul („naşul"): plăteai mai puţin decât preţul biletului, însă cum cei care procedau astfel formau totuşi o minoritate, beneficiul social – faptul că trenul circula – continua să se producă. Dar evident că situaţia se putea schimba radical atunci când acest beneficiu social nu mai era îndeajuns de mare încât bunul public să fie în continuare produs. În cazul nostru, când compania feroviară constată că este ineficient să păstreze trenul în circulaţie, poate să îl desfiinţeze, iar rezultatul este foarte prost pentru toţi călătorii. E avantajos deci să fii blatist numai dacă ceilalţi mulţi sunt oneşti; dar într-o societate în care comportamentul blatist e generalizat beneficiile sociale se diminuează mult.

Exemplul sugerează ceea ce Hardin (1968) numea „tragedia bunurilor comune". Argumentul lui e acela că, deşi un bun există şi e folositor tuturor, la un moment dat se poate ajunge ca el să fie utilizat atât de prost, încât să fie distrus. Reiau aici, într-o formă puţin schimbată, exemplul lui celebru. Să ne gândim la o păşune pe care se află mai multe turme de oi[11]. Vreme îndelungată, păstorii au folosit acea păşune fără probleme: numărul oilor era îndeajuns de mic încât păşunea să se regenereze în chip natural de-a lungul fiecărui an. Dar, odată cu creşterea numărului de oi (şi a numărului de turme), s-a ajuns la o situaţie în care pericolul suprapopulării păşunii este acut, iar creşterea în continuare a acestui număr conduce inevitabil la suprautilizarea păşunii – cu nedoritul rezultat că ea nu se va mai putea regenera şi deci că nici măcar oile existente nu vor mai putea găsi hrana necesară. Să presupunem acum că păstorii sunt persoane raţionale: ei încearcă aşadar să îşi maximizeze utilitatea. Fiecare dintre ei va judeca în felul următor: dacă adaug turmei mele încă o oaie, atunci utilitatea

pe care o voi obţine este 1; dar noua oaie va creşte pericolul suprautilizării păşunii, deci voi avea şi costuri. Acestea se distribuie însă între toţi păstorii şi deci sunt egale cu *1/n*, unde *n* este numărul total al oilor aflate pe păşune. Or, este evident că pentru fiecare păstor câştigurile sunt mai mari decât costurile – şi deci alternativa pe care este raţional să o aleagă este aceea de a adăuga încă o oaie turmei sale. Necazul este însă că, dacă toţi păstorii sunt raţionali, toţi vor judeca în acelaşi fel şi deci vor decide să adauge noi oi turmelor lor. Însă, în acest caz, păşunea se va suprapopula în mod sigur; ea nu se va mai putea regenera şi, posibil, păstorii îşi vor pierde o mare parte din turme din cauza lipsei de hrană. Vrând să acţioneze raţional, deci să îşi maximizeze utilitatea, ei vor aluneca spre o situaţie în care rezultatele vor fi mai proaste decât cele la care s-ar fi ajuns dacă nu ar fi procedat raţional. Bunul comun (păşunea), conchide Hardin, va fi distrus: e tragic ce se întâmplă cu bunurile comune nu doar în sensul că desfăşurarea lucrurilor va conduce la o situaţie nefericită, ci în acela că un astfel de deznodământ pare să fie de neocolit. Tragedia, zice Hardin, constă în aceea că fiecare păstor „este blocat într-un sistem care îl constrânge să-şi mărească turma fără limite – într-o lume care este limitată. Ruina este destinaţia către care toţi se grăbesc, fiecare urmărindu-şi interesul cel mai mare într-o societate care crede în libertatea bunurilor comune” (Hardin: 1968).

Un caz foarte interesant de acelaşi tip este discutat de C. Dobrogeanu-Gherea (1977). Analizând ceea ce el numea regimul economic-social al neoiobăgiei, existent în România la începutul secolului XX, Gherea propune o sintagmă care ne duce repede la cea de tragedie a bunurilor comune, anume *agricultură prădalnică*[*3].

> Prin agricultură prădalnică înţeleg acea agricultură care scoate an cu an elementele hrănitoare din pământ fără a pune nimic la loc şi care stoarce mereu pământul fără a-i face şi îmbunătăţirile cari îi trebuie (Dobrogeanu-Gherea: 1977, p. 100).

Cum se explică faptul că cei care lucrează pământul îl storc de resurse, încât acesta e apoi în pericol să producă tot mai puţin? E

un „vânt de nebunie” ce se întâmplă, e vorba deci despre acţiuni iraţionale ale actorilor implicaţi? Să luăm pe rând fiecare tip de actor care lucrează pământul. Fiecare are raţiunile sale, dar niciunul nu are stimulentul să acţioneze în aşa fel încât să nu ruineze un bun precum pământul. Gherea discuta chestiunea în raport cu fiecare dintre tipurile de proprietate asupra pământului. Mai întâi era mica proprietate ţărănească (aceasta ocupa aproape jumătate din pământul arabil al ţării). Ţăranul nu avea însă niciun interes să aducă pământului îmbunătăţirile necesare, precum îngrăşarea, irigarea. Căci „imensa majoritate a micilor proprietari ţărani nici nu se ocupă exclusiv de pământul lor, ci îl lucrează printre picături, pe apucate, când li se dă voie. Ba am văzut chiar că de cele mai multe ori aceste pământuri îmbucătăţite servesc mai mult ca să împiedice libertatea de mişcare a ţăranului, robindu-l marii proprietăţi, şi servesc ca să reducă până la semigratuitate remunerarea muncii lui, încât uneori ţăranul caută să scape de bucăţica sau bucăţelele lui de pământ arendându-le”; în al doilea rând, „pământurile arendate cămătarilor satului nu vor fi nici pe atât îmbunătăţite. Arendaşul-cămătar caută să stoarcă din pământ tot ce poate, nu să-l îmbunătăţească”. În sfârşit, pământurile marii proprietăţi erau la rândul lor în cea mai mare parte arendate: perioada de arendă fiind mică, de doar 3-5 ani, arendaşul nu avea niciun interes să îmbunătăţească pământul (şi chiar de ar fi dorit, de cele mai multe ori nu poseda capitalul necesar în acest sens): „Interesul ideal al arendaşului este să stoarcă până la ultimul pic rodnicia pământului şi puterea de viaţă a ţăranului şi vitelor lui, astfel ca la plecare să lase moşia stearpă şi satul fără vite”. O altă parte a suprafeţelor ce alcătuiau marea proprietate era arendată ţăranilor – care evident că nu aveau, la rândul lor, nici interesul şi nici capitalul necesar pentru a realiza îmbunătăţiri. Iar restul, cultivat chiar de marii proprietari, nicidecum nu era un candidat serios pentru o agricultură neprădalnică: fiindcă marele proprietar de obicei nu poseda nici măcar minimul inventar agricol pe care îl avea ţăranul.

Urmându-şi interesul[12] (altfel spus: fiind raţionali), actorii implicaţi – ţărani, cămătari, mari proprietari – produceau fiecare în parte tragedia; nu un „vânt de nebunie” duce la acest comportament aberant, conchide Gherea, ci un „regim economico-

social" – adică ceea ce am numi azi un anumit sistem instituţional în vigoare.

Gherea notează că sistemul instituţional existent – neoiobăgia – produce efecte perverse. De exemplu, el induce o altă raportare la proprietate decât cea pe care o întâlnim în societăţi precum cele din Vestul Europei. Micii proprietari aparent ar avea tot interesul să aibă cea mai mare grijă de pământul pe care îl au în proprietate, fiindcă acesta constituie baza veniturilor lor. De aceea, ar urma că fiecare ar încerca să îl cultive raţional – mai mult, să încerce să-i aducă îmbunătăţiri (să-l îngraşe, să-l irige etc.). Or, în România începutului de secol XX, lucrurile stăteau altfel: cei mai mulţi ţărani nu se ocupau decât foarte puţin de pământul lor, când nu lucrau pământul de pe marile proprietăţi. Mai mult, adesea proprietatea personală a ţăranului îl împiedica să presteze o muncă mai productivă: muncindu-şi propriul pământ, beneficiile obţinute erau minime, încât ţăranul prefera chiar să scape de el şi să îl arendeze.

Un alt efect al instituţiilor existente priveşte comportamente mai generale ale actorilor. Gherea intră şi el în discuţia foarte veche după care unul dintre factorii înapoierii societăţii româneşti ar fi din cauza unor trăsături negative ale ţăranilor, „firii" acestora: ţăranii români sunt leneşi, indolenţi, beţivi, nesocotiţi, neştiutori[13] etc. Rădăcinile unei explicaţii de acest fel pot fi căutate mult în urmă. Acum trei sute de ani (în 1714), D. Cantemir scria în *Descrierea Moldovei*:

> Eu i-aş socoti, desigur, pe ţăranii moldoveni că sunt cei mai nenorociţi ţărani din lume, dacă belşugul pământului şi recoltele bogate nu i-ar scoate din sărăcie aproape fără voia lor. La muncă sunt foarte leneşi şi trândavi; ară puţin, seamănă puţin şi totuşi culeg mult. Nu se îngrijesc să dobândească prin muncă ceea ce ar putea să aibă, ci se mulţumesc să adune în jitniţe numai atât cât le trebuie pentru hrana lor vreme de un an sau, cum au ei obiceiul să zică, până la pâinea cea nouă; de aceea când vine vreun an neroditor sau când o năvălire a vrăjmaşului îi împiedică să secere sunt în primejdie să moară de foame (Cantemir: 2001, partea a II-a, capitolul XVI, pp. 172-173).

După Gherea, un fenomen social atât de răspândit nu poate

avea cauze individuale*4. Acestea trebuie să fie, am zice, instituţionale: ţin de regulile, normele în vigoare şi de stimulentele de acţiune create14. De pildă, chiar dacă ţăranul are în proprietate o suprafaţă de teren agricol, în multe cazuri e nerentabil să îl lucreze şi preferă să îl dea în arendă (chiar pe un preţ mic) şi să arendeze el însuşi alt pământ, cu preţ mai mare, dacă astfel obţine un beneficiu mai mare. Explicaţia faptului că ţăranul nu îşi cultivă propriul pământ nu e deci aceea că e leneş: dimpotrivă, aranjamentele instituţionale îl determină să se comporte într-un mod care poate părea absurd*5 (Dobrogeanu-Gherea: 1977, p. 94).

E interesant că Gherea face apel la un soi de experiment mental pentru a susţine că instituţiile au un rol hotărâtor în modelarea comportamentului oamenilor. Să luăm, zice el, ţărani români şi să îi stabilim în Danemarca, într-un alt cadru instituţional: după ceva vreme, ei vor deveni la fel de buni agricultori ca danezii; dar dacă invers, luăm un număr de ţărani danezi şi îi aducem aici, „pus în condiţiile economico-politico-sociale şi cultural-morale ale ţăranului român, danezul va trăi viaţa caracteristică a neoiobagului nostru sub regimul în vigoare” (p. 204).

Lenea sau îndărătnicia în a lucra pe moşia boierului reprezintă aşadar răspunsuri individuale raţionale (şi adaptative) la un cadru instituţional care nu stimula munca şi nu încuraja formarea unui simţ al proprietăţii15. Gherea argumentează pe larg că, pentru a se asigura totuşi cultivarea pământului, soluţiile oferite au făcut apel la coerciţia statului. Ţăranul era obligat să muncească pe moşiile boierilor şi era pedepsit dacă nu făcea acest lucru. El era constrâns în acest sens prin mijloace administrative, nu stimulat economic să facă acest lucru.

E foarte sugestiv faptul că o astfel de soluţie – care se întemeiază pe ideea că stimulentele de acţiune eficiente sunt exogene (aş zice: hobbesiene) – era la mijlocul secolului al XIX-lea deja intrată în folclor16: se asuma că omul nu are în sine capacitatea de a se schimba, de aceea e nevoie de o intervenţie externă, chiar şi pentru a realiza propriul bine17. Anton Pann (2002, pp. 77-78) i-a dat o formulare exemplară: stimulentele pot să nu fie îndeajuns de puternice pentru ca o persoană să acţioneze în vederea realizării propriului interes; va face astfel doar dacă un alt actor o constrânge să adopte un comportament prin care să şi-l

împlinească:

> Căldura după ce trece/ Şi începe vântul rece,/ Ţiganul uşor în pene/ Nu-şi făcu bordei de lene;/ Acum vede că îi pasă/ Dar lenea tot iar nu-l lasă;/ Iarna iar nedându-i pace,/ Ia şi el, un plocon face/ Ş-în sat la zapciu se duce,/ Grăbind din somn să-l apuce;/ Când el în mâini cu ploconul,/ Iacă ieşi şi coconul./ – Ce vei, ţigane?-l întreabă./ – Te rog, cocoane, d-o treabă!/ Dă-mi un dorobanţ, fă bine,/ Ca să stea astăzi de mine,/ Cum o şti să nu-mi dea pace,/ Un bordei până mi-oi face./ Deci luând el dorobanţul,/ Jucă într-acea zi danţul./ Că, când începu a-l bate/ Cu gârbacele pe spate,/ Bordeiul gata îi fuse/ Şi în el copii-şi puse,/ Zicând: – Bogdaproste, frate,/ Mă cam borduşişi în spate,/ Dar îţi mulţămesc de casă,/ Că acum de frig nu-mi pasă./ Dar însă/ Lenea când este mai mică/ Tot ştie şi ea de frică.

Şi totuşi, soluţia exogenă (sau hobbesiană[18]), oricât de naturală ar părea şi oricât de multe instanţe ale apelului la ea am găsi, nu e unică. Iar un caz exemplar că soluţia poate fi nehobbesiană este foarte cunoscut în gândirea socială românească: e vorba despre aranjamentul instituţional al satului devălmaş – studiului căruia H.H. Stahl i-a dedicat întreaga viaţă. În cadrul conceptual pe care îl folosesc aici, aranjamentele instituţionale care definesc satele devălmaşe tradiţionale au furnizat o soluţie foarte interesantă, nehobbesiană, la problemele de acţiune colectivă, caracterizată prin mecanisme locale, endogene. Conform ei, comunităţile mici (sate sau grupuri de sate) au produs mecanisme de gestionare a problemelor cu care se întâlneau fără a cere ajutorul unor factori externi, ba dimpotrivă, adesea în contra încercărilor acestora de a interfera.

Aceasta e teza pe care o susţine Stahl. Şi – ar reacţiona imediat un cercetător care este oarecum familiarizat cu literatura economică şi din domeniul ştiinţei politice actuale – tot aceasta e şi teza pe care o susţine şcoala de la Bloomington (Ostrom: 1990). Să vedem mai detaliat cum stau lucrurile.

2.4. Soluţii locale de guvernare a bunurilor comune

2.4.1. *Soluţii locale la dilemele sociale*

Adesea, soluţia la problemele de acţiune colectivă care apar în cadrul unei colectivităţi este într-adevăr cea exogenă, hobbesiană: un actor extern (statul, boierul local ori alt actor care adoptă un comportament de apicultor) oferă bunul colectiv de care este nevoie. Dar nu trebuie de aici să se conchidă că această soluţie este şi singura posibilă. Există îndeajuns de multe cazuri în care lucrurile se petrec cu totul altfel: membrii unor comunităţi aflaţi în astfel de situaţii au capacitatea să ofere soluţii viabile, pe care – în locuri şi momente diferite din istorie – au reuşit să le aplice cu succes. Aşa cum scrie Ostrom (2000, p. 138), „în toate lucrurile pe care le facem în viaţă şi în întreaga lume indivizii se organizează în mod voluntar pentru a beneficia de munca lor, pentru a avea parte de protecţie faţă de riscuri, pentru a crea şi a aplica reguli care protejează resursele naturale".

Atunci când guvernarea unui bun comun nu se face prin intervenţia unui actor extern, urmarea nu e nicidecum fatalmente de felul tragediei sugerate de Hardin:

> Nici statul şi nici piaţa[19] nu au reuşit cu foarte mult succes să permită indivizilor menţinerea unei utilizări productive pe termen lung a sistemelor de resurse naturale. Mai mult, comunităţile de indivizi au preferat să pună bazele unor instituţii care nu se aseamănă nici cu cele de stat şi nici cu cele de piaţă, pentru a guverna unele sisteme de resurse cu un anumit succes pentru perioade îndelungate (Ostrom: 2007, p. 15).

Ostrom argumentează cu forţă că există multe aranjamente instituţionale alternative prin care comunităţile de oameni reuşesc să se autoorganizeze şi să evite tragedia, ba chiar să guverneze eficient bunurile comune locale: peştele dintr-un lac la care au acces pescari dintr-un sat sau din mai multe; apa dintr-un bazin hidrografic pe care o folosesc mai mulţi fermieri; sau pădurea de la marginea unui sat etc. Cum se realizează acest lucru? Iniţial, astfel de aranjamente care se dovedesc a fi de succes se bazează pe câteva condiţii favorabile: în comunitatea respectivă există deja norme evoluate de încredere şi de reciprocitate[20], adesea există

lideri care coordonează cu legitimitate şi cu competenţă modul în care sunt exploatate resursele comune[21]. Dar cum se explică faptul că astfel de aranjamente instituţionale au supravieţuit multor generaţii şi – în comparaţie cu alte aranjamente – au fost eficiente? Ostrom (2000) arată că explicaţia vine din aceea că ele au respectat câteva principii configuratoare[22]:

- Există reguli clare privind accesul la exploatarea unei resurse. Aceste reguli fac ca actorii să cunoască limpede cine este în afară şi cine este înăuntru, deci cu cine trebuie să coopereze.
- Regulile folosite într-un sistem de resurse restricţionează modul în care este exploatată o resursă: ele indică în ce cantitate, în ce moment, cu ce tehnică se realizează exploatarea acesteia; ţinând seama de condiţiile locale, regulile stabilesc de asemenea cum se alocă beneficiile actorilor în funcţie de inputuri.
- Actorii care au acces la resursă pot participa la luarea deciziilor privind regulile care se folosesc, precum şi felul în care acestea se pot modifica; astfel se pot construi reguli care se mulează pe condiţiile locale şi care de asemenea sunt percepute de actori ca echitabile (şi, ca urmare, ele favorizează creşterea încrederii în comunitate).
- Membrii comunităţii pot să selecteze ei înşişi actorii care vor monitoriza exploatarea resurselor; iar aceştia sunt răspunzători în faţa lor.
- Aranjamentul instituţional include mecanisme de sancţionare a celor care nu respectă regulile; aceste sancţiuni diferă în funcţie de gravitatea faptelor. Acest principiu indică faptul că, organizată instituţional, comunitatea are capacităţi normative.
- Există mecanisme simple (locale), cunoscute de comunitate, prin care potenţialele conflicte sunt soluţionate, astfel încât nivelul de încredere din societate să nu scadă.
- Se înregistrează o minimă recunoaştere din partea unei autorităţi externe (dacă aceasta există!). Astfel creşte capacitatea comunităţii de a-şi valoriza superior alegerile şi de a accepta schimbarea instituţională[23].
- Atunci când comunităţile sunt mari, succesul instituţional depinde de capacitatea comunităţii de a-şi organiza activităţile

pe mai multe nivele, sistemele mai mici fiind incluse (cuibărite) în altele mai largi.

După cum se vede, esenţială în funcţionarea unui aranjament instituţional[24] de guvernare a bunurilor comune este existenţa unui complex de (tipuri de) reguli[25]. Ostrom merge până acolo încât echivalează existenţa unui astfel de aranjament instituţional cu producerea unui bun colectiv: „Procesul de elaborare, implementare şi impunere a unui set de reguli menite să coordoneze activităţile de furnizare este echivalent cu asigurarea unui bun colectiv local" (Ostrom: 2007, pp. 46-47).

Ostrom (1999, pp. 52-53) propune următoarea clasificare a tipurilor de reguli de care este nevoie pentru ca un aranjament instituţional să fie eficient şi, de asemenea, să fie stabil, să reziste o perioadă lungă (de exemplu, pe parcursul mai multor generaţii):

– Reguli de intrare şi de ieşire: cine are dreptul să beneficieze de un anumit bun? Cum au ajuns la acest statut?
– Reguli poziţionale: ce poziţie au membrii grupului? Cum se poate schimba rolul lor? Cum ajunge un actor să deţină o anumită sarcină?
– Reguli de limitare: care sunt rezultatele ce pot fi afectate de acţiunile actorilor? Până unde se întind efectele acţiunilor admise?
– Reguli de autoritate: care este nivelul de înţelegere a influenţei acţiunilor asupra lumii? Care este nivelul de înţelegere a tehnologiilor folosite pentru a acţiona?
– Reguli de agregare: care este nivelul de control exercitat de un actor aflat într-o anumită poziţie în selectarea unei anumite acţiuni? Au nevoie anumite acţiuni de permisiunea sau acordul altor actori?
– Reguli privind informaţia: ce informaţie poate fi făcută publică şi ce informaţie trebuie ţinută secretă?
– Reguli privind câştigurile: cât de mari pot fi sancţiunile pentru nerespectarea unor reguli? Cum e monitorizată conformarea cu regulile? Cine e responsabil cu sancţionarea celor care nu se conformează regulilor? Se oferă şi recompense pentru cei care fac anumite acţiuni (de exemplu, pentru cei aleşi într-o poziţie

oficială în cadrul grupului)?

Un sistem instituţional care se bazează pe principiile configuratoare menţionate mai devreme şi care a elaborat reguli de tipurile menţionate, adecvate condiţiilor locale, are şanse mari să fie puternic, să reziste în timp şi să fie eficient. Când însă lucrurile nu se petrec astfel, sistemul instituţional este „slab"; în cazurile în care apare eşecul, unele dintre principiile configuratoare nu sunt îndeplinite[26]. „Aş ezita să anticipez rezistenţa instituţiei, dacă nu se produce o dezvoltare instituţională, iar organizarea nu se apropie de îndeplinirea întregului set de principii", conchide Ostrom (2007, p. 192).

O observaţie importantă care trebuie făcută este că Ostrom indică aceste principii şi prezintă un complex de reguli care, odată aplicate, fac probabil un sistem stabil şi eficient de explorare în comun a unei resurse. Nu e vorba ca aşa ceva să se întâmple doar în situaţiile în care resursa este încă practic nelimitată (peştele din lac este suficient pentru pescuitul tuturor membrilor comunităţilor, râul curge abundent, pădurea este imensă), ci şi în cele în care se ajunge la limitarea resursei, ba chiar la penurie (pescarii sunt mulţi şi au pescuit foarte mult; nivelul râului a scăzut, iar fermierii vor să irige suprafeţe tot mai mari; pădurea este tăiată tot mai mult etc.). Testul fundamental pe care trebuie să îl treacă un aranjament instituţional de guvernare a unei resurse comune e acela de a face faţă situaţiilor de tipul tragediei asupra căreia Hardin trăgea semnalul de alarmă. Or, argumentează Ostrom, multe aranjamente instituţionale, care ţin seama de contextele locale, au reuşit în acest sens. (Eşecurile reprezintă însă şi ele lecţii importante de învăţat!)

2.4.2. *Satul devălmaş românesc*

Analiza lui Stahl a modului în care diferitele comunităţi (sate sau confederaţii de sate) au gestionat în comun resurse tradiţionale, precum pădurile, păşunile, iazurile etc., nu avea cum să nu nască imediat analogia cu cadrul teoretic ostromian, având în vedere că în ambele cazuri era vorba despre resurse de acelaşi tip,

disponibile acestor comunităţi. Pentru Stahl, satul devălmaş, în oricare dintre tipurile lui[27], este un instrument social, nu familial[28] de gestionare a vieţii în comun.

> Satul devălmaş este o asociaţie de gospodării familiale, pe baza unui teritoriu stăpânit în comun, în care colectivitatea ca atare are drepturi anterioare şi superioare drepturilor gospodăriilor alcătuitoare, drepturi exercitate printr-un organ de conducere denumit „obştie”[29] (Stahl: 1959, p. 25).

Cum a funcţionat satul devălmaş? În subcapitolul următor mă voi apleca asupra unora dintre caracteristicile obştii ca mecanism instituţional de guvernare a resurselor comune ale satului devălmaş.

2.5. Aranjamentele instituţionale tradiţionale româneşti

Secolul al XIX-lea a fost o perioadă de mari schimbări în societăţile agrare din multe zone ale lumii: de la o societate precapitalistă, în care satele aveau un caracter închis, cu multe resurse stăpânite în comun şi într-o mare măsură ferite de intruziunea statului, trecerea s-a făcut spre satele deschise, în care proprietatea a devenit tot mai mult privată, relaţiile economice s-au comercializat şi au devenit contractuale (de exemplu, cu marii proprietari de terenuri), iar statul a început să aibă o implicare tot mai mare (a început să ofere bunuri comune până atunci furnizate de alţi actori sau pur şi simplu noi bunuri colective – precum educaţia, asistenţa medicală etc.). Similar cu ce s-a întâmplat în multe alte zone ale lumii, şi la noi în ţară doi factori au avut un rol central: a) relaţiile de tip capitalist, care au transformat inclusiv aranjamentele instituţionale din agricultură (cultivarea plantelor, creşterea animalelor, dar şi utilizarea fondului silvic etc.); şi b) statul centralizat, care a impus în această perioadă o administraţie tot mai puternică şi a introdus taxarea individuală[30].

Cei doi factori şi-au dat mâna pentru a produce noi instituţii şi

organizaţii. Să luăm un exemplu. Una dintre consecinţele importante ale acestor schimbări a fost apariţia unei stratificări tot mai crescute la sate. E important de subliniat însă că această stratificare nu decurge doar din extinderea relaţiilor de piaţă. În Vietnam, arată Popkin (1980, p. 430), la fel de multă sau chiar mai multă stratificare a rezultat din accesul diferit şi din controlul birocratic asupra resurselor decât din influenţa directă a pieţelor. La fel, la noi – consideră Dobrogeanu-Gherea (1977) –, stratificarea[31] a fost determinată de instituţii care nu sunt propriu-zis ale pieţei, aşa cum au fost ele constituite după 1864 şi 1866: a) instituţii precum cea a proprietăţii ţărăneşti şi cea a tocmelilor agricole; b) birocraţia locală, reorganizată în 1864 prin *Legea pentru comunele urbane şi rurale*, care atribuia personalitate juridică unităţilor administrative locale şi oferea cadrul pentru organizarea primăriilor. Administraţia locală a reprezentat voinţa statului central. Primarul, perceptorii, dorobanţii nu reprezentau membrii satului, ci statul; ei erau organul statului în sat.

Cum se explică această incapacitate a instituţiilor satului devălmaş de a se opune cu forţă celor doi factori exogeni[32]? Ce anume din ele reprezenta veriga slabă?

Cred că cel puţin două verigi au fost slabe. Prima este aceea că instituţiile caracteristice satului devălmaş au fost mult prea rudimentare. Erau foarte simple, nesofisticate – şi de aceea incapabile să facă faţă unor situaţii complicate sau atacului unor factori externi. A doua – şi poate cea mai importantă – este că aceste instituţii au fost croite în contexte caracterizate prin suficienţa, chiar abundenţa resurselor comune şi au funcţionat în perioada în care aceste circumstanţe s-au păstrat; iar deterioarea acelor circumstanţe a reprezentat momentul în care şi instituţiile respective şi-au arătat clar slăbiciunile.

Dar dacă lucrurile stau astfel înseamnă că aranjamentele instituţionale care au caracterizat satele devălmaşe diferă în mod radical de acelea pe care le-a studiat Ostrom; aşa cum am menţionat deja, Ostrom s-a aplecat asupra unor instituţii care au reuşit să facă faţă şi acelor situaţii în care resursele deveneau limitate sau chiar apărea o puternică penurie. Altfel spus, ea nu a analizat doar situaţiile în care păşunea lui Hardin era încă imensă, iar animalele care o păşteau erau încă puţine, ci şi cele – şi anume

în primul rând acelea – în care suprautilizarea păşunii era iminentă. În aceste din urmă cazuri se testează eficienţa, capacitatea unui aranjament instituţional de a fi realmente o soluţie la problemele de acţiune colectivă care apar în faţa unei comunităţi.

2.5.1. *Regulile de alegere*

O primă caracteristică a instituţiilor satului devălmaş a fost aceea că ele nu au avut complexitatea necesară pentru a face faţă unor situaţii multiple, diferite ca natură. Nu vreau să sugerez că ele nu aveau o anumită complexitate. Ceea ce vreau să susţin este că aceste instituţii nu erau îndeajuns de flexibile încât să facă faţă unor situaţii noi. Voi lua un singur exemplu în acest sens; el nu priveşte reguli pe care Stahl le-a considerat centrale pentru înţelegerea adecvată a instituţiilor devălmaşe; de altfel, le acordă un loc foarte redus în cele trei volume ale *Contribuţiilor* sale. Din punctul meu de vedere, aceste reguli sunt însă esenţiale pentru înţelegerea modului în care funcţionează o societate. E vorba despre regulile de luare a deciziilor colective.

Faptul că regulile de luare a deciziilor sunt esenţiale pentru înţelegerea modului în care funcţiona satul devălmaş e evident dacă luăm în considerare chiar definiţia pe care Stahl (1959: vol. II, p. 25) o dă obştii: obştea este organul de conducere al unui anumit tip de comunitate – satul devălmaş; iar „existenţa acestui organ de conducere colectivă constituia diferenţa specifică a devălmăşiei săteşti faţă de orice alt fel de devălmăşie”. Or, înţelegerea unui organ de conducere presupune înţelegerea mecanismelor de decizie folosite în cadrul acestuia.

De la Cantemir încoace se vorbeşte despre „Republica Vrancei”. Două idei sunt ataşate acestei denumiri. Pe prima a exprimat-o clar Cantemir şi priveşte autonomia acestui ţinut faţă de autoritatea domnească: „Ei plătesc domniei în fiecare an o dajdie ştiută; altminteri se ţin de legile lor şi nu primesc nici poruncile şi nici judecători de la domnie” (Cantemir: 2001, pp. 173-174). A doua constă în ipoteza că Vrancea era o republică ţărănească bazată pe democraţie şi egalitate. Aceasta în sensul că la nivel confederativ se

reluau principiile de organizare egalitare de la nivelul obştilor. În obşti, decizia era bazată pe egalitatea membrilor în ce priveşte statutul şi legitimitatea lor. Analog, satele erau egale în luarea deciziilor. (Aceasta chiar dacă informal unii membri – preoţi, bătrâni, mai târziu fruntaşi în sat – aveau o greutate mai mare a cuvântului, bazată pe credibilitate personală, şi erau un fel de lideri de opinie.)

În cadrul obştilor, regula de bază pentru luarea deciziilor era cea a unanimităţii. În obştea mică, regula era uneori majoritară pentru lucruri mai puţin importante (Stahl: 1959, vol. II, p. 41); dar în general trebuia presupus că decizia este luată în mod unanim[33]. Reguli precum cea a unanimităţii sau chiar a majorităţii (simple[34]) sunt dintre cele mai puţin complicate. Grupurile de oameni le pot utiliza foarte uşor, iar membrii lor nu au mari dificultăţi în a înţelege modul în care ele funcţionează[35].

Unanimitatea este o regulă extrem de atrăgătoare, pentru că posedă cel puţin două proprietăţi*6: mai întâi, asumă că membrii grupului sunt egali între ei, au aceeaşi contribuţie la decizia socială. Într-o alegere unanimă, fiecare membru al grupului are aceeaşi forţă în a accepta o alternativă. În al doilea rând, unanimitatea presupune că fiecare membru al grupului are un drept de veto asupra alternativei alese; prin unanimitate nu e încălcată opţiunea niciunui votant. Ca urmare, unanimitatea acordă un rol esenţial membrilor grupului şi atunci când în discuţie nu este acceptarea, ci respingerea unei alternative.

În tradiţia lui Wicksell, argumentul cel mai important în favoarea utilizării regulii unanimităţii este că aceasta e singura regulă care conduce la o distribuţie Pareto-optimă a unui bun public (Buchanan, Tullock: 1962; Mueller: 1976). Întrucât, aşa cum am văzut, furnizarea unui bun public creează stimulente pentru apariţia unui comportament de tip blatist, o soluţie pentru a gestiona situaţia este aceea de a institui proceduri formale de furnizare a bunului respectiv. Or, cum prin definiţie toţi membrii grupului pot beneficia de un bun comun, e natural să se apeleze la regula unanimităţii când un astfel de bun urmează să fie furnizat.

Avantajele pe care le are unanimitatea fac însă cu greu faţă dezavantajelor. O trăsătură importantă a regulii unanimităţii este că, întrucât de obicei oamenii au preferinţe diferite, e foarte dificil

să se ajungă la un punct de vedere comun pentru toţi membrii grupului, iar lucrul acesta cere eforturi mari, costuri ridicate. Din acest motiv, schimbarea este greu de realizat: e dificil ca membrii grupului să cadă cu toţii de acord asupra unei alternative noi, diferită de cea practicată până atunci. Cum adesea trebuie să se ajungă la o decizie într-un anumit timp, regula unanimităţii este extrem de conservatoare: ea favorizează puternic *status quo*-ul (mereu prezent şi mereu accesibil), care de cele mai multe ori este astfel soluţia adoptată iarăşi şi iarăşi. Satul devălmaş este de aceea extrem de rezilient: chiar dacă e supus unor forţe puternice, e foarte puţin probabil să se producă schimbări în el[36].

Există şi un alt mecanism care conduce la o rigiditate crescută a regulilor de luare a deciziilor. Acesta priveşte faptul că adoptarea unei alte reguli de luare a deciziilor presupune a folosi o regulă de alegere între reguli. Dacă există o autoritate (de exemplu, statul) care să confere o recunoaştere chiar minimală a dreptului comunităţii de a se organiza, atunci ne putem aştepta ca acea comunitate să fie dispusă să construiască noi modalităţi, mai eficiente, de luare a deciziilor. Fiindcă însuşi mecanismul prin care ea poate modifica regula este întărit prin recunoaşterea externă a dreptului de a face aşa ceva. Dar când nu există o astfel de autoritate (sau, dacă există, ea nu conferă o recunoaştere a dreptului de autoorganizare a comunităţii), aceasta este mai mult predispusă spre rigiditate instituţională. Când comunitatea a funcţionat o lungă perioadă astfel,

> participanţii au trebuit să apeleze aproape în întregime la unanimitate ca regulă folosită pentru a schimba regulile. (Altminteri orice participant temporar nemulţumit care a votat împotriva unei schimbări de reguli s-ar putea adresa autorităţilor externe, ameninţând însuşi aranjamentul instituţional!) Unanimitatea ca regulă de decizie pentru a schimba regulile impune costuri de tranzacţie mari şi împiedică un grup să caute reguli mai potrivite cu costuri relativ mai mici (Ostrom: 2000, p. 152).

Unanimitatea este prezumată în astfel de situaţii de alegere a regulii de decizie pentru că – în condiţiile în care nu există o autoritate externă care legitimează acţiunea de alegere a

comunităţii – acestor situaţii li se atribuie ca urmare un statut constituţional, în care apelul la unanimitate este soluţia naturală.

Să accentuăm de asemenea că atingerea unanimităţii se poate realiza prin căutări continue, negocieri, acţiuni reparatorii pentru a „mulţumi pe toată lumea" (sau, cu vorba celebră a lui Caragiale din schiţa *Telegrame*, pentru a se ajunge într-o situaţie de felul: „Pupat toţi piaţa endependenţi"). Decizia unanimă este foarte costisitoare atunci când avem în vedere decizii obişnuite[37]. Dar aceste mecanisme de ajustare a opiniilor, de alterare a preferinţelor fac dificilă păstrarea unor linii ferme de demarcaţie între ceea ce este admis şi ceea ce nu este, între ceea ce e permis şi ceea ce nu este. Ca urmare, unanimitatea uzează principiile: ele nu mai rămân pietrele dure de temelie ale regulilor; dimpotrivă, devin laxe, iar graniţele între acceptat şi neacceptat sunt uşor de mutat[38]. Faptul că regulile nu au o aplicabilitate clară, ci sunt mai degrabă ghiduri generale de comportament este, în acest sens, o consecinţă a preeminenţei unor reguli foarte simple (şi de aceea inflexibile) de luare a deciziilor colective.

Să notăm aici un fapt ceva mai general. Problema aplicării regulilor are în societăţile Europei răsăritene o istorie extrem de interesantă. Poate că unul dintre cele mai importante repere este cel al modului în care Biserica răsăriteană a abordat aplicarea regulilor canonice. Exisă cazuri în care regulile au trebuit să fie aplicate (mai cu seamă în primele secole de creştinism) cu acribie: cu stricteţe, cu exactitate. Rigorismul a făcut necesară chiar excluderea unora dintre membrii Bisericii, căzuţi în erezie. Unul dintre momentele cele mai cunoscute în care exigenţele stricte ale respectării normelor au fost chestionate a fost conflictul iscat în Bizanţ în legătură cu cea de-a doua căsătorie a împăratului Constantin al VI-lea în anul 795[39]. Monahii din jurul lui Teodor Studitul au considerat-o adulterină, în timp de patriarhii Tarasie şi Nichifor au avut o poziţie mai moderată[40].

Problema era aceea dacă în aplicarea regulilor se poate ţine seama de alte considerente, precum binele general al Bisericii ori mântuirea individuală. Apare ideea aplicării de alt tip, cu iconomie, a regulilor canonice. Iconomia înseamnă că regulile canonice sunt aplicate nu rigid, ci ţinând cont de context, de caracteristicile concrete ale fiecărui caz; căci stringenţele canonice

pot fi uneori nepotrivite cu un anumit caz, iar aplicarea strictă nu garantează că este împlinită voia divină. Iconomia se bazează pe principiul că poruncile divine nu sunt incompatibile cu libertatea umană şi cu sfatul pastoral. Aplicarea cu iconomie a regulii poate însemna o ocolire în anumite situaţii a regulii[41]; poate fi interpretată, aşa cum s-a făcut în interpretări vestice, ca o dispensă (adică o excepţie de la regulă dată de o autoritate competentă). Dar, după cum au accentuat teologii ortodocşi, această aplicare nerigidă este coerentă cu spiritul general al înţelegerii regulii; în formularea lor (aici referirea este la patriarhul Nicolae Misticul, în funcţie de două ori la începutul secolului al X-lea), aplicarea cu iconomie a regulii este în acelaşi timp imitare a iubirii lui Dumnezeu faţă de om.

Idealul de a asigura coerenţa cu principiul general în aplicarea nerigidă a unei reguli este esenţial. Secole de aplicare cu iconomie transformă iconomia însăşi într-o instituţie care dă naştere unor noi realităţi, tot mai depărtate de principiul general. De aceea, a căuta compromisul devine preocuparea centrală; iar apropierea dintre el şi starea de fapt este crucială pentru a păstra echilibrul şi ordinea.

Într-o formulare generală, un alt dezavantaj al apelului la regula unanimităţii este că aceasta favorizează aşa-numitul comportament strategic al membrilor grupului. Altfel spus, în procesul de negociere, fiecare va încerca să obţină cât mai mult, chiar dacă aceasta înseamnă că uneori va exprima alte preferinţe decât cele reale. De aici decurge că rezultatul depinde de puterea de negociere a actorilor şi că atingerea acestuia poate fi întârziată de faptul că în negociere fiecare va trebui să analizeze şi să răspundă felului în care ceilalţi acceptă să facă o altă concesie.

Această consecinţă este în răspărul uneia dintre cel mai des susţinute teze privitoare la structura obştilor, şi anume: întrucât regula unanimităţii asumă că membrii grupului sunt egali în luarea deciziei, satul devălmaş trebuia să fi fost unul egalitar. E tentant, plecând de aici, să se susţină că Vrancea era o republică ţărănească bazată pe democraţie şi egalitate; că egalitatea votului în obşti era expresia egalităţii de statut şi legitimitate; că regula unanimităţii exprima, pe de o parte, „frăţia” dintre vrânceni

(susţinută ideologic şi de mitul fondator al descendenţei lor comune) şi, pe de altă parte, egalitatea ca importanţă a satelor.

Utilizarea într-o majoritate covârşitoare de situaţii a regulii unanimităţii poate fi interpretată, desigur, în sensul că obştile sunt egalitare şi, de asemenea, că activitatea lor se întemeiază pe un puternic consens al membrilor în privinţa problemelor pe care le întâmpină. Dar este posibilă şi o altă explicaţie, mai puţin înălţătoare (vezi şi Popkin: 1980, p. 449): accentul pe unanimitate poate să însemne doar că obştea încerca să ţină conflictele în plan intern şi să evite o divizare a acesteia. Mai mult, evitarea oricărei decizii neconsensuale poate fi un semn că în cadrul obştii relaţiile sunt caracterizate de un nivel ridicat de suspiciune şi de neîncredere; în aceste circumstanţe, accentul pe o regulă care acordă fiecăruia dreptul de veto este pesemne singura cale de a păstra în cadrul obştii o pace stabilă. Aşadar, nu este deloc evident că din prevalenţa regulii unanime de luare a deciziilor putem infera că obştile exemplificau un model democratic, egalitar de guvernare sau că ele se caracterizau prin armonie internă. În treacăt să notăm că apariţia unor situaţii noi – ca urmare a intruziunii statului şi a relaţiilor de piaţă – poate reprezenta un test în acest sens în favoarea celei de-a doua interpretări: noile condiţii au permis ieşirea la suprafaţă a contradicţiilor interne, iar mecanismele de gestionare ale obştii s-au prăbuşit foarte uşor.

Ca urmare, egalitatea din obştea tradiţională nu este expresia unei soluţii, ci mai degrabă problema: obştile nu au reuşit să construiască instituţii complexe de luare a deciziilor. Egalitatea era mai degrabă o consecinţă a lipsei de ofertă, a slabei capacităţi de a gestiona eficient problemele, de a oferi mecanisme instituţionale maleabile, complexe[42]. (Pe de altă parte însă, aşa cum am văzut, această rigiditate avea şi un rol activ: ea împiedica schimbarea în faţa provocărilor mediului. Până la un punct, desigur, împiedicarea schimbării permite comunităţii să funcţioneze satisfăcător. Dar tocmai din acest motiv există momente critice dincolo de care orice eficienţă se prăbuşeşte.) Iar problema se complică, de bună seamă, atunci când referinţa nu mai este satul arhaic, ci cel evoluat, în care diferenţierea socială este puternic prezentă.

2.5.2. *Rigiditate şi scleroză instituţională*

Notam în treacăt mai devreme că mecanismul de luare a deciziilor în obşti era extrem de conservator, favorizând puternic *status quo*-ul. Urmarea este că satul devălmaş se caracterizează prin rigiditate: nu numai că e foarte puţin probabil să se producă schimbări, dar, mai mult, în cadrul satului au apărut şi funcţionează mecanisme instituţionale de evitare a schimbării. Care sunt motivele pentru care în obştea tradiţională se constituie astfel de mecanisme? Rolul pe care îl au regulile de decizie socială care favorizează starea de fapt e un prim astfel de motiv. Un al doilea motiv – care cred că poate fi de asemenea invocat aici, deşi a fost dezvoltat pentru cu totul alte contexte în Olson (1999) – este că întotdeauna când membrii unui grup interacţionează o perioadă mai îndelungată, în cadrul unei anumite scheme instituţionale (ca, de exemplu, în cazul nostru, satul devălmaş) tind să apară şi subgrupuri cu interese speciale, care urmăresc să atragă spre ele o parte mai mare a resurselor grupului.

Satul devălmaş nu este pur şi simplu o sumă de persoane: el este o structură complexă şi ierarhică de grupări. Mai întâi, este familia (simplă şi lărgită); apoi sunt grupările care apar prin relaţiile de încuscrire; după care cele care se constituie prin fenomenul năşirii. În sfârşit, există crânguri, neamuri şi „bătrâni”. Toate aceste grupări se constituie şi funcţionează pentru a rezolva diverse probleme de acţiune colectivă speciale. Ele se dezvoltă în timp, devenind tot mai complexe. Raporturile dintre membrii satului se standardizează şi se permanentizează potrivit unor norme şi reguli. Între membrii acestor grupări apar înţelegeri privind accesul la diferite bunuri şi modul în care se realizează distribuţia lor. Ca urmare, formularea opţiunilor individuale, ca şi a diferitelor astfel de grupări devine la rândul ei subiectul unor constrângeri. Rezultatul este o tot mai mare rigiditate în decizii: scleroza instituţională devine tot mai accentuată.

Olson (1999) arată că în aceste grupuri una dintre consecinţele care apar este aceea că diversele coaliţii încearcă să păstreze un control exclusiv asupra resurselor. În acest sens, se creează reguli privind accesul în grup a celor din afara lui[43]. Şi nu este vorba doar despre accesul în grupul ca întreg (al obştii ca întreg), ci şi în

diversele sale subgrupuri. În cazul satelor devălmaşe, un exemplu interesant este cel al modului în care sunt structurate relaţiile de năşie (Stahl: 1959, vol. 2, partea a III-a, cap. II): ele devin exclusiviste, se transmit din generaţie în generaţie şi se extind în modalităţi bine precizate; ele impun constrângeri (interdicţii) asupra căsătoriilor între anumiţi membri ai obştii; grupul naşilor şi cel al finilor interacţionează şi cooperează în diferite modalităţi.

Dar cel mai clar se manifestă această competiţie între diversele grupuri atunci când, în timp, diferenţierea dă naştere cetelor, neamurilor şi bătrânilor. Acestea au acţionat pentru a asigura ca, din totalul resurselor, să distribuie în favoarea lor o parte cât mai mare. După Stahl, apariţia unor asemenea subgrupuri nu ar fi un fenomen accidental: ele au existat întotdeauna în satul devălmaş (chiar şi în cel arhaic[44]), dar ulterior concurenţa dintre aceste grupuri (sau coaliţii, în termenii lui Olson) devine o componentă importantă a vieţii satului*7. Voi da mai jos câteva citate pe care le cred deosebit de semnificative. Stahl descrie modul în care, în cadrul obştilor, aceste coaliţii ajung să domine comunitatea. Mai întâi, el arată că în cadrul obştii competiţia pentru accesul la o parte mai mare a sistemului de resurse devine centrală:

> Ştim că, în mod firesc, aceste crânguri de neam se teritorializau încă din faza arhaică a satului. Stăpânirile locureşti ale grupului se alăturau unele de altele, fie că toate gospodăriile respective trăiau alături unele de altele, fie că procedaseră la o „alegere" internă de părţi, pe baza spiţelor de neam cu caracter privat familial...
> În acţiunea lor de cucerire a teritoriului sătesc, acaparatorii se vor izbi deci de opoziţia acestor neamuri, ajunse în faza de teritorializare, care vor căuta să le interzică pătrunderea în zonele lor de influenţă.
> În felul acesta, vechea obşte omogenă se vede înlocuită printr-o organizaţie socială în care cetele de neam apar ca formaţiuni sociale de sine stătătoare, care au preluat asupra lor sarcina de a se autoapăra (Stahl: 1959, vol. II, pp. 260-261).

În cadrul obştilor, coaliţiile bazate pe legăturile de neam încearcă mai întâi să îşi asigure accesul la o parte însemnată a resurselor. Ele sunt în competiţie între ele, dar şi cu alte grupuri de interese. De pildă, când vorbeşte aici despre acaparatorii (locali),

Stahl are în vedere alt grup de interese din cadrul obştii, şi anume nebăştinaşii, care au reuşit să pătrundă în cete. Aceştia au pătruns în cete şi pentru că posedau resurse mai mari şi deci o capacitate mai mare de a negocia. Coaliţiile noi reuşesc să atragă membrii satului, fiindcă ajung să ofere ele însele bunuri comune (între care autoapărarea).

Dar ele doresc să obţină o parte tot mai mare din resurse. Şi acum apare structura clasică a unei dileme sociale. Stahl o descrie cu o claritate extraordinară. Mai întâi, el observă ca grupurile (cetele) ar trebui, potrivit principiilor de temelie ale organizării obştilor, să fie egale, cu alte cuvinte, formal, ele nu puteau pretinde nicio preeminenţă sau preferinţă faţă de celelalte. De aceea, pentru a avea acces la resurse, ele au nevoie mai întâi de recunoaşterea lor ca pretendent legitim. Odată ce sunt recunoscute astfel, ele au acces la resurse. Pentru ca partea care le revine însă în mod egal să fie mai mare, ele au nevoie ca numărul pretendenţilor legitimi să fie scăzut. Şi aşa apare o dilemă:

> Cu cât mai mult asemenea „cete" existau în sat, cu atât partea care revenea fiecăreia era mai mică. Fiecare neam în parte avea deci interesul să se facă acceptată sub forma a două neamuri, să se prezinte deci scindate în faţa obştiei, după cum avea dimpotrivă interesul de a recunoaşte existenţa a cât mai puţine alte cete în sat.
> Pe stabilirea numărului de cete cu drepturi egale se va purta deci o înverşunată luptă socială. (Stahl: 1959, vol. II, p. 261).

Cu alte cuvinte, distribuirea unor resurse mai mari către o coaliţie (un neam) se realiza prin limitarea numărului de „cete"[45], dar multiplicându-le pe cele cu care se putea realiza mai uşor o coaliţie. Între aceste grupuri, zice Stahl, era o luptă[46] înverşunată. Grupurile care acţionează în cadrul obştii concentrează eforturile[47] spre atragerea de partea lor a resurselor, spre acţiuni care să producă bunuri colective numai pentru membrii fiecărui grup, iar nu pentru toţi membrii obştii, şi astfel, cum arată şi Stahl, încurajează tendinţele dacă nu separatiste, măcar cele care fac uitate stimulentele pentru o acţiune solidară a obştii[48].

Una dintre consecinţele cele mai importante ale sclerozei instituţionale este, potrivit lui Olson (1999), creşterea ineficienţei

economice. Scleroza instituţională este una dintre cele mai importante cauze ale stagnării sau chiar ale involuţiei economice a unei comunităţi. Competiţia dintre grupurile din cadrul satului face ca în calea realocării diferitelor resurse să apară tot mai multe bariere. Deciziile colective devin tot mai greu de luat, deoarece are loc o multiplicare a actorilor odată cu apariţia acestor grupuri; iar cooperarea dintre ele în vederea realizării acţiunii colective este dificilă, pe măsură ce acestea se îndepărtează de acţiunea unitară a obştii. Ca urmare, obştea se rigidizează, devine tot mai puţin capabilă să ofere alt răspuns decât cel standard: *status quo*-ul.

Olson[49] (1999) arată că, dacă o structură instituţională se sclerozează, există totuşi mai multe opţiuni pentru a ieşi din această situaţie. Una dintre ele este criza: o criză economică, agresiunea extrem de puternică din partea unor actori externi sau a unor condiţii externe modificate radical. Am amintit deja doi astfel de factori: dezvoltarea statului şi pătrunderea relaţiilor de piaţă în societatea românească. (Am văzut că, în satele devălmaşe din Vrancea, acestea au percutat imens începând cu prima parte a secolului al XIX-lea.) Îi vom aduce din nou în discuţie mai jos, pentru a vedea în ce măsură criza este capabilă să destructureze astfel de coaliţii de distribuţie. O altă cale importantă este aceea pe care Olson o numeşte a formării coaliţiilor cuprinzătoare, care să solidarizeze majoritatea membrilor comunităţii, în cazul nostru al obştii. Dacă o astfel de coaliţie ajunge să se constituie, ea va acţiona nu doar în favoarea unui grup restrâns de membri, ci chiar a tuturor, cu rezultatul că activitatea întregului grup se va eficientiza. Ceea ce sugerează Stahl e că, în timp, în obşti scad şansele constituirii unei asemenea coaliţii, chiar dacă nu e imposibil: o agresiune externă, precum cea prin care Al. Ipsilanti a dăruit vistiernicului său Iordache Ruset-Roznovanu „tot ocolul locului Vrancii de la ţinutul Putnii, ce iaste cu sate pe dânsul” (Stahl: 1958, vol. I, p. 151) şi care a pus obştile în situaţia de a se apăra este o circumstanţă favorabilă formării unor coaliţii cuprinzătoare – deşi nu e una care să declanşeze în cadrul obştii procese de dezvoltare economică sau de schimbări instituţionale.

2.5.3. *O digresiune despre acţiunea colectivă a ţăranilor*

Una dintre controversele cele mai interesante care au avut loc în deceniile trecute privitoare la cauzele dezvoltării economice în Europa l-a avut ca personaj central pe R. Brenner (1976; 1982). Brenner şi-a formulat poziţia în raport cu două tipuri de explicaţii avansate anterior cu privire la schimbările din agricultură în epoca preindustrială din Europa (începând cu secolul al XI-lea şi până în al secolul al XVII-lea). Acestea identificau drept cauze ale schimbărilor două tipuri de condiţii externe: dezvoltarea comerţului şi creşterea populaţiei[50]. Când acestea variază, actorii relevanţi – ţăranii şi nobilii (eventual statul) – vor reacţiona în modalităţi specifice. De exemplu, dacă presiunea demografică creşte (ţăranii sunt tot mai mulţi), atunci capacitatea lor de negociere scade, iar nobilii pot să extragă în folos propriu o parte mai importantă a producţiei. Invers, când populaţia scade (cum s-a întâmplat, de pildă, după ciuma neagră din secolul al XIV-lea), ţăranii au o poziţie de negociere mai puternică, care constă tocmai în faptul că sunt mai puţini şi vor încerca să obţină o situaţie mai bună, de exemplu, să îşi câştige libertatea din şerbie. Cum se vede, o asumpţie importantă aici este că actorii sunt raţionali (cel puţin în sensul că, statistic vorbind, ei acţionează pentru a-şi urmări interesele individuale sau familiale).

Brenner consideră însă că explicaţiile cu această structură au un defect important. Ele clarifică multe fapte, dar se izbesc de un prag major: nu reuşesc să dea seama de evenimente cu semnificaţie crucială din istoria Europei preindustriale. Astfel, ele nu explică de ce în condiţii aproximativ similare apar rezultate de-a dreptul opuse în diferite părţi ale Europei (în Franţa, respectiv în Anglia, în Europa de Vest şi în cea de Est etc.). De exemplu, în timp ce după ciuma neagră din secolul al XIV-lea în Europa de Vest tendinţa a fost de diminuare, eventual chiar de dispariţie a şerbiei, în Europa de Est direcţia a fost exact opusă, către instaurarea unei a doua şerbii. Brenner sugerează că explicaţiile dau greş pentru că sunt incomplete: ele nu ţin cont de un factor fundamental. Acesta nu este de genul stimulentelor precum comerţul ori presiunea populaţiei, ci e instituţional: este vorba despre structura de clasă. Structura de clasă nu are o natură economică, în sensul că ea impune constrângeri asupra comportamentului care nu derivă din puterea diferită de negociere economică. Impunerea unor

constrângeri de către clasa conducătoare are mai curând o natură „politică”: ea constă cel mai adesea în folosirea forţei. Invocarea structurii sociale este un mod de a introduce o instituţie nouă, care constă în constrângeri asupra comportamentului actorilor şi indică regulile după care aceştia vor acţiona în anumite situaţii.

Perioada medievală a produs două mari tipuri de aranjamente instituţionale; niciunul nu era însă eficient, căci păstrau o structură de stimulente care nu favorizau dezvoltarea economică, duceau la stagnare şi chiar în anumite situaţii la involuţie economică. Pe de o parte, proprietatea seniorială extinsă, în care constrângerea extraeconomică era esenţială (bazată într-un fel sau altul pe şerbie), nu stimula nobilii să îşi sporească venitul prin creşterea eficienţei economice, a productivităţii muncii ori a recoltelor; ei erau stimulaţi cu precădere să urmărească extragerea directă în folosul lor a unei părţi cât mai mari din produs (pe care o utilizau în alte direcţii decât cele economice: într-o măsură ridicată, beneficiile mergeau în scopuri militare); restul producţiei care revenea ţăranilor îi ţinea pe aceştia la limita supravieţuirii, deci în niciun caz ei nu puteau contribui la dezvoltare. Pe de altă parte, nici mica proprietate ţărănească nu era stimulativă pentru o specializare extinsă, pentru introducerea noilor tehnologii sau inovaţii. Stahl (1959, vol. II, p. 16) notează că, în condiţii de abundenţă a terenului, dar de raritate a populaţiei, mica gospodărie nu are interes să introducă noi tehnologii agricole. În ambele situaţii, contextul instituţional impunea celor două clase sociale acelaşi tip de strategii: cele care se axau pe propria reproducere.

Dezvoltarea economică a Europei de Vest s-a bazat pe un complex de împrejurări în care ambele aranjamente instituţionale s-au prăbuşit: sistemul feudal bazat pe şerbie a fost abandonat, dar în acelaşi timp ţăranii nu au reuşit să deţină în proprietate cea mai mare parte a pământului*8. Ca urmare, s-a constituit o nouă structură instituţională de proprietate în care a vinde şi a cumpăra de pe piaţă au devenit strategii economice obligatorii. Consecinţa este uşor de detectat: fiecare actor a avut stimulente să se specializeze, să inoveze, să acumuleze în mod sistematic pentru dezvoltare51.

În acestă schemă explicativă, Brenner face apel şi la un alt

element instituţional. Desigur, pentru nobili, cooperarea era mult mai uşoară, având în vedere raporturile dintre ei, precum şi faptul că, fiind un grup mai mic, coordonarea era mai uşoară. Pentru ţărani însă, lucrurile stăteau cu totul altfel. Potrivit lui Brenner, capacitatea lor de a se coordona, de a produce solidarităţi, adică de a realiza o acţiune colectivă, este o variabilă explicativă[52]. Atunci când ţăranii – de exemplu, în acea parte a Germaniei situată la vest de Elba – s-au putut solidariza şi produce acţiune colectivă (în guvernarea resurselor comune, precum păşunile, pădurile sau iazurile), ei au rezistat mai mult timp tendinţelor senioriale de impunere a forţei. Uneori nu s-a întâmplat însă acest lucru; în estul Europei (Germania de Est, Polonia), dezvoltarea unor astfel de structuri instituţionale a fost precară[53]. Ceea ce înseamnă, la modul general, că existenţa structurilor instituţionale devălmaşe este funcţională pentru a apăra membrii satului de intruziunile exterioare. Stahl (1959, vol. II, p. 69) admite că presiunile externe pot determina apariţia anumitor îndatoriri ale obştii. Dar el respinge ideea că obştea a apărut din cauza acestora. Astfel, el respinge teza că existenţa obligaţiei satelor de a plăti solidar o anumită sumă drept bir ar reprezenta cauza apariţiei aranjamentelor instituţionale colective în sat. Argumentul lui Stahl este că aranjamantele devălmaşe sunt mult mai largi, obligaţiile satului faţă de actorii externi reprezentând numai o parte a instituţiilor lui de tip devălmaş.

Invocarea instituţiilor de guvernare colectivă ridică însă în mod natural întrebarea dacă în satele libere obştea, ca instituţie, a jucat un rol de acelaşi tip cu cel al nobilului în satele aservite. Pentru a răspunde, mă voi raporta la una dintre cele mai influente perspective instituţionale asupra şerbiei, cea formulată de North şi Thomas (1973). Potrivit celor doi autori, şerbia este în fond o relaţie contractuală între nobil şi ţăran, prin care fiecare actor oferă un bun celuilalt[54]. Ţăranul oferă produsele muncii sale, nobilul oferă protecţie şi ordine socială[55]. Să notăm că există o puternică asimetrie între cei doi actori care derivă din caracteristicile celor două bunuri: în timp ce produsele ţăranului sunt bunuri private, bunurile oferite de nobil sunt colective[56] („e un exemplu clasic de bun public, fiindcă era imposibil să protejezi o familie de ţărani fără a proteja vecinii lor” – North, Thomas:

1973, p. 30). Acest fapt face în principiu posibil ca ţăranii să aibă la dispoziţie alternativa de a fugi, ceea ce – în situaţiile în care numărul lor e scăzut – le asigură o putere mai mare de negociere în stabilirea relaţiilor cu nobilul. Pe de altă parte, oferta nobililor era atractivă, căci protecţia şi ordinea sunt de dorit întotdeauna (chiar şi în situaţia în care comunităţile se bucurau de o abundenţă de resurse şi deci nevoia de ordine nu deriva din cea a aplanării de conflicte legate de apropriererea resurselor).

Or, obştea este un aranjament instituţional care oferă de asemenea un set de bunuri colective membrilor satului. Obştea organiza activităţile de gestionare a bunurilor aflate în proprietate devălmaşă şi asigura relaţiile cu statul. Însă în timp ce nobilii aveau stimulente directe de a extrage de la ţărani cât mai multe produse, obştea nu avea acest interes. În plus, nu strângea ea însăşi resursele pentru dezvoltare. Le lăsa la dispoziţia ţăranilor[57]. Aparent, această caracteristică ar putea să creeze posibilitatea dezvoltării economice. Dar aici intervin alţi factori. Mai întâi, cum am văzut, obştea a dezvoltat mecanisme extrem de conservatoare de luare a deciziilor şi, în plus, în timp, coaliţiile de distribuire a resurselor au blocat şi mai mult opţiunile de schimbare. În al doilea rând însă, acumularea de capital, introducerea schimbărilor tehnologice nu au fost susţinute de factorii comerciali şi demografici.

Stahl s-a aplecat cu atenţie asupra variabilelor externe în care au funcţionat aranjamentele de tip devălmaş. Textul pe care îl citez mai jos formulează pertinent ideea că instituţiile sunt instrumente (unelte) folosite de oameni pentru a se coordona şi a produce mai eficient bunuri:

> Lupta omului cu natura nu este propriu-zis economică, ci culturală. Tehnica muncii este doar un punct de plecare pentru organizarea economică. Graţie facultăţilor lor spirituale, oamenii reuşesc să-şi creeze o tehnică de lucru şi să şi-o îmbunătăţească permanent, ajungând a stăpâni natura din ce în ce mai deplin.
> Dar ceea ce este „economic” în această problemă este faptul că oamenii se asociază între ei pentru a produce cele necesare traiului. Societatea umană este în acest sens o unealtă socială a oamenilor în activitatea lor economică. Satul devălmaş reprezintă tocmai o formă

de asociaţie egalitară unor gospodării (Stahl: 1944, p. 335).

Stahl (1959, vol. II, pp. 11-22) indică nivelul tehnologic şi cel demografic ca fiind două astfel de variabile. Ele, arată autorul, explică felul în care vor acţiona oamenii, în condiţiile în care instituţiile existente le oferă diverse seturi de stimulente[58]. De exemplu, constrângerile demografice[59] au influenţat în multe modalităţi comportamentul actorilor. Stahl admite că în general a existat o penurie demografică. Populaţia era redusă, iar creşterea demografică, chiar foarte ridicată[60] începând cu secolul al XVII-lea, nu a modificat până către 1800 faptul că pământul şi celelalte resurse erau la îndemână din abundenţă.

Voi da aici doar două exemple în acest sens. Primul se referă la modul în care se producea fenomenul de roire a satelor din cele matcă (Stahl: 1958, vol. I, partea a II-a, cap. IX). Acesta nu era datorat creşterii populaţiei şi nevoii de a accesa alte sisteme de resurse (dintre cele care existau în abundenţă). Roirea nu era un fenomen organizat, ci mai curând, argumentează Stahl, unul spontan şi individual, în baza intereselor membrilor satului (îndeosebi al tinerilor care îşi întemeiau noi gospodării), care se petrecea nu brusc, ci de-a lungul mai multor generaţii, fiind gestionat de obşte.

Al doilea exemplu priveşte fenomenul atât de răspândit al fugii ţăranilor[61]. S-au confruntat cu el atât boierii, cât şi stăpânirea austriacă a Olteniei, precum şi domnitorii din ultimele decenii ale secolului al XVI-lea, până în vremea lui C. Mavrocordat, la mijlocul secolului al XVIII-lea. Fuga ţăranilor era o modalitate de a evita impozitarea uneori excesivă, atât cea a statului[62], cât şi a boierilor (ori a mănăstirilor). Dar, prin adoptarea acestei strategii, ţăranii nu aveau doar scopul de a evita plata taxelor. Ea era în acelaşi timp o formă de presiune la adresa boierilor şi statului[63]. Raritatea populaţiei, aşa cum am notat deja, oferea ţăranilor o putere de negociere mai ridicată în raport cu boierii sau statul[64]. Pe de o parte, din punctul de vedere al boierilor, densitatea mică a populaţiei ducea la o competiţie ridicată pentru a atrage pe moşiile lor cât mai mulţi ţărani care să muncească şi să le plătească dijmă (Chirot: 2002, p. 121). Pe de altă parte, din punctul de vedere al ţăranilor, „pentru că loturile agricole erau cultivate o vreme şi apoi

transformate din nou în păşuni, atunci când pământul nu mai era roditor exista un stimulent prea mic pentru ţărani de a rămâne în acelaşi sat, dacă un alt stăpân de moşie le promitea condiţii mai bune" (Chirot: 2002, p. 117). În cazul Ţării Româneşti, continuă Chirot, combinaţia dintre densitatea mică a populaţiei şi producţia de tip agropastoral a făcut ca, cel puţin pe termen lung, şerbia să fie o instituţie nefuncţională. Şi, aş adăuga, era mai curând formală: căci, având oportunităţi ridicate pentru a fugi, şerbii erau *de facto* liberi[65].

În chiar cunoscuta „Carte a obşteştei Adunări a Ţării Româneşti pentru desrobirea ţăranilor înstrăinaţi, ce s-ar întoarce la locul lor" din 1 martie 1746, în vremea domniei lui C. Mavrocordat, vedem uşor cum presiunea pe care au exercitat-o ţăranii prin strategia fugii a avut rezultate concrete: fugarilor li se permitea să se întoarcă acasă, li se garanta libertatea, precum şi faptul că nu vor fi pedepsiţi; mai mult, ei beneficiau de anumite înlesniri. Dar documentul risca să producă efecte contrare celor dorite: el urmărea să dea o soluţie crizei demografice (şi consecinţelor ei de natură fiscală şi socială), însă crea o alta. Căci ţăranii care nu fugiseră – dar nu fuseseră şi ei eliberaţi – constată acum că e preferabil să facă acelaşi lucru (Giurescu: 1944, pp. 278-279). Pentru a preîntâmpina o asemenea catastrofă, pe 5 august 1746, Adunarea Obştească (de data aceasta binecuvântată de prezenţa unor înalte feţe bisericeşti: patriarhii de Ierusalim şi Alexandria[66]) consfinţeşte într-un nou document desfiinţarea totală a rumâniei.

Aceste consideraţii nu se aplică însă direct ţăranilor liberi, cuprinşi în satele devălmaşe. Ei nu erau puţini: urmându-l pe P. Poni, Stahl (2003, p. 117) estimează că ţăranii liberi reprezentau cam un sfert din totalul populaţiei vechiului regat şi al Basarabiei[67]. În măsura în care conflictele cu statul se acutizau (din cauza creşterii fiscalităţii), fuga reprezenta de bună seamă şi expresia alternativei ţărăneşti de a configura masa tratativelor. Dar, dincolo de acest aspect, cum se răsfrânge raritatea demografică asupra satului devălmaş? Satul devălmaş era funcţional dacă era mai restrâns. Stahl (1959, vol. II, pp. 13-14) indică drept principale cauze ceea ce azi numim problemele de acţiune colectivă care apar în guvernarea bunurilor comune. Mai întâi, într-un sat mare guvernat de obşte, deciziile ar fi aproape

imposibil de gestionat: „Convocarea, adunarea, purtarea dezbaterilor şi luarea hotărârilor devin greoaie şi până la urmă cu neputinţă”. Apoi sunt factori de natură tehno-economică privind modul efectiv în care membrii satului cooperează, de exemplu, pentru a cultiva pământul. Chiar şi în cazurile în care pământul aflat la dispoziţia satului este încă abundent, cultivarea lui nu e eficientă economic dacă un lot (care e alocat de obşte unei gospodării) ajunge să fie plasat departe de vatra satului – ceea ce s-ar întâmpla frecvent dacă numărul sătenilor ar fi mare.

În al doilea rând, jocul diferit al intereselor face ca în contexte instituţionale diferite să ia naştere comportamente chiar opuse. De exemplu, întotdeauna a existat problema imigraţiei, dată de presiunea nebăştinaşilor de a se aşeza într-un sat. Dacă sistemul de resurse era abundent, atunci ne-am putea aştepta ca regulile de admitere în comunitate a celor din afară să fie puţin restrictive. Dar, arată Stahl, nu e aşa: uneori sunt stimulente de a atrage noi membri ai satului, alteori invers, sunt reguli stricte făcute cu scopul de a împiedica imigraţia (chiar dacă, repet, nu este în discuţie raritatea resurselor). Raţiunile sunt identificate de Stahl în tipul de aranjament instituţional existent. În cazul unui unui sat aservit, boierul are tot interesul să atragă ţărani din alte locuri; populaţia era rară, resursele bogate, iar un număr mai mare de ţărani creştea valoarea moşiei. Ţăranii aserviţi aveau însă tot interesul să trăiască în sate în care li se ofereau condiţii mai bune de către boieri: erau deci în situaţia de a fugi. Cu alte cuvinte, se naşte un gen de piaţă în care boierii oferă bunuri colective unor ţărani dispuşi să le accepte, iar piaţa includea populaţia din satele aservite. Sigur, condiţiile oferite nu aveau cum să fie mult mai bune, ci erau de fapt mai proaste decât cele din satele libere.

Dar în cazul satelor devălmaşe nu există stimulente pentru ţărani să fugă. Mai mult, în cadrul lor obştea promovează reguli pentru a împiedica migrarea[68]. O dată, pentru a se asigura că nu se ajunge în situaţia în care resursele devin limitate; însă o cauză foarte importantă este aceea că mărirea satului nu e de dorit, iar prin venirea unor nebăştinaşi structura instituţională a obştii s-ar complica şi mai mult. Ca urmare, arată Stahl (p. 17), în satele devălmaşe schimbările demografice depind prioritar de evoluţiile naturale ale populaţiei; ele au tendinţa de a fi mai stabile (deşi mai

puţin numeroase). Satele aservite sunt însă mult mai puţin stabile, putând ajunge la maxime foarte mari, dar şi la minime dramatice, nu de puţine ori dispărând în totalitate.

2.5.4. *Abundenţă şi raritate*

Economia abundenţei. Considerăm de obicei că societăţile moderne sunt prospere, câtă vreme în cele primitive prevalează lipsurile: în acestea din urmă, obiectivul de atins nu este prosperitatea, ci supravieţuirea. Dintr-o pespectivă antropologică, unii autori au chestionat puternic această susţinere, deoarece se iau drept „naturale" supoziţii care, în fapt, ar fi mai curând culturale. Voi lua un singur exemplu în acest sens, formulat de M. Sahlins (1972). Teza lui principală este că societăţile primitive de vânători-culegători[69] (precum în cazul unor triburi din Africa sau al aborigenilor din Australia) au fost în realitate societăţi ale afluenţei sau prosperităţii, în care bunurile (uneori cele fundamentale: hrană şi apă, dar îndeosebi cele din „sfera nonsubzistenţei") erau accesibile într-o cantitate mai mult decât îndestulătoare.

Afirmaţia este, desigur, paradoxală. Sahlins o reconstruieşte de aceea cu multă atenţie. El pleacă de la observaţia că prosperitatea poate fi atinsă în două feluri: dorinţele pot fi satisfăcute cu uşurinţă dacă fie produci mai mult, fie doreşti mai puţin. Societăţile moderne au ca premisă adâncă a însuşi modului lor de a funcţiona (atât de adâncă, încât nici nu mai este menţionată) faptul că nevoile oamenilor sunt mari, dacă nu chiar nelimitate şi că, prin urmare, a avea prosperitate înseamnă a produce mai mult, a dezvolta economia. Şt. Zeletin nota cu limpezime această asumpţie fundamentală a lumii moderne:

> Weber socoate... că dorinţa de câştig nemărginit nu este o însuşire specifică erei capitaliste; o asemenea idee i se pare naivă. Privită în sine, această dorinţă este universală. Şi el aminteşte aici, între altele, de Cortés şi Pizzaro, jefuitorii spanioli ai Americii.
> Dar se pare mai curând că este la mijloc o neînţelegere. În mod singuratec se înţelege că pofta de câştig a existat în orice timp; dar ca însuşire generală a întregii organizaţii sociale, deci ca *fenomen social*, ea nu se găseşte decât de la naşterea capitalismului. Tendinţa de

> capitalizare infinită şi în genere tendinţa spre infinit, eterna goană spre un ţel ce nu se mai realizează niciodată, fiindcă odată realizat face să apară la orizont infinitul mai mare – acesta este un fenomen specific modern european şi apare de la Renaştere, adică de la înfiriparea capitalismului. Asemenea alergare spre infinit… dă pecetea proprie civilizaţiei noastre europene: ea alcătuieşte deopotrivă gloria şi mizeria acestei civilizaţii, punând-o în izbitor contrast cu civilizaţia orientală, care e altoită pe bază agrară şi de aceea are ca însuşire specifică odihna, contemplaţia (Zeletin: 2006, p. 29n).

Or, consideră Sahlins, asumpţia că nevoile omeneşti sunt infinite şi de aceea de neatins (1972, p. 39) este corectă doar dacă ne referim la anumite societăţi, cele moderne. În acestea, penuria, lipsurile sunt creaţii specifice ale unui anumit aranjament instituţional:

> Sistemul industrial de piaţă instituie penuria într-o modalitate niciodată egalată şi într-un grad întâlnit niciunde altundeva. Acolo unde producţia şi distribuţia decurg din felul în care se comportă preţurile şi orice componentă a vieţii depinde de faptul de a dobândi şi de a cheltui, insuficienţa mijloacelor materiale devine punctul de pornire explicit, calculabil al întregii activităţi economice (p. 4).

Penuria apare când alternativele aflate în faţa membrilor societăţii se multiplică şi când ele nu pot fi toate urmate: a alege o alternativă de comportament înseamnă, implicit, a nu putea să le accesezi pe celelalte, de unde sentimentul de deprivare.

Concluzia este deci că nu trebuie să presupunem că întotdeauna dorinţele noastre sunt infinite, nelimitate. Şi, mai departe, ajungem să conchidem că piaţa nu e o instituţie ubicuă, mai mult, că nicio societate anterioară celei a epocii noastre, a modernităţii, nu a fost dominată de pieţe. Această idee a fost făcută celebră de K. Polanyi (şi este acceptată şi dezvoltată de Sahlins).

> Adam Smith sugera că diviziunea muncii în societate depindea de existenţa pieţelor sau, cum formula el, de „tendinţa omului de a vinde, a face troc şi de a schimba un lucru cu altul”. Această expresie a dat naştere mai târziu conceptului de om economic. Privind în urmă, se poate spune că nicio altă citire greşită a trecutului nu s-a

> dovedit mai profetică în ce priveşte viitorul… Sugestiile lui Adam Smith cu privire la psihologia economică a primilor oameni au fost la fel de false ca şi cele ale lui Rousseau cu privire la psihologia politică a sălbaticului. Diviziunea muncii, un fenomen la fel de vechi ca şi societatea, răsare din diferenţele inerente unor fapte precum sexul, geografia sau înzestrările individuale; iar presupusa tendinţă a omului de a vinde, a face troc şi de a schimba un lucru cu altul este în întregime apocrifă (Polanyi: 1957, pp. 43-44).

Să notăm că argumente de acelaşi tip – piaţa nu a reglat relaţiile între oameni în orice societate – au fost formulate şi de unii autori români. Unul dintre aceştia este L. Blaga[70]. În *Spaţiul mioritic* el argumentează că în unele societăţi, precum cea tradiţională românească, nu interesul economic, ci alte tipuri de motivaţii (unele estetice, de exemplu) guvernează comportamentul oamenilor. Iată un fragment în acest sens:

> Bogata viaţă ţărănească de aiurea, din Olanda spre pildă, sau din Germania, stă mărturie, prin alte aspecte doar, pentru acelaşi primat indiscutabil al economicului. …Ţăranul român, ca să nu vorbim decât despre el, fiindu-ne cel mai apropiat, manifestă orientări care dezmint hotărât primatul intereselor economice, acel primat ce n-ar îngădui eflorescenţele frumuseţii decât ca o anexă sau ca un epifenomen. …e bine să păstrăm, în ocolul atenţiei noastre, împrejurarea impresionantă că ţăranul răsăritean nu uită nici în cea mai neagră sărăcie podoaba şi pitorescul ca pervaz firesc al vieţii[71] (Blaga: 1969b, p. 190).

Să revenim la Sahlins. După el, membrii societăţilor primitive ar trăi într-o lume caracterizată nu de lipsuri, ci, dimpotrivă, de abundenţă şi deci viaţa lor ar fi una de afluenţă, de confort material şi de prosperitate. Sahlins o citează pe Lorna Marshall, antropolog: ea arată că, deşi în privinţa bunurilor ce ţin de subzistenţă se poate mai curând vorbi despre suficienţă[72], în general membrii acestor societăţi trăiesc „într-un fel de îndestulare materială”. Aceasta constă în faptul că resursele la care fac apel sunt exact cele existente din abundenţă în jurul lor (şi de aceea nu fac subiectul unor restricţii, cum este cazul unui gen de drepturi de proprietate): lemn, trestie, oase (pentru arme şi alte instrumente),

materiale pentru funii, iarbă, blănuri etc. Mai mult, ca regulă, nici obţinerea acestor resurse (extragerea lor din mediul natural) şi nici prelucrarea lor nu cer un efort deosebit. Şi, repet, accesul la aceste resurse este direct şi neîngrădit[73].

> Am putea fi tentaţi să spunem că vânătorul este un „om neeconomic". Cel puţin în ceea ce priveşte bunurile care nu sunt de subzistenţă, el este reversul caricaturii standard imortalizate în orice *Principii generale ale economiei*, pagina 1. Dorinţele lui sunt puţine, iar mijloacele lui relative sunt abundente. În consecinţă, este „comparativ liber de presiuni materiale", nu are niciun „simţ al posesiunii", nu arată vreun „simţ nedezvoltat al proprietăţii", este „complet indiferent la orice presiuni materiale", manifestă o „lipsă de interes" în dezvoltarea echipamentului lui tehnologic (p. 13).

Cum se vede, Sahlins derivă „omul neeconomic" – cu toate caracteristicile lui cunoscute (în primul rând, lipsa simţului proprietăţii) – din condiţia de abundenţă a mediului în care acesta trăieşte. Argumentul lui Sahlins este însă opusul celui care va fi dezvoltat mai jos. Analizând aranjamente instituţionale, precum satul devălmaş sau întreprinderea socialistă cu bugetul ei maleabil, voi arăta că abundenţa nu este atât de mult un dat natural, cât o construcţie instituţională: ea este nu premisa, ci rezultatul adoptării şi funcţionării unor instituţii care încearcă să asigure unor grupuri sociale resursele dorite prin ocolirea unor raporturi competitive în societate.

Există o consecinţă foarte generală a acestui mod de a privi lucrurile: sigur, e adevărat că instituţiile definesc comportamentul oamenilor dintr-o societate[74], dar instituţiile nu sunt venite din cer, date nouă ca atare. Ele, aşa cum voi argumenta, sunt echilibre în acţiunile oamenilor. Ceea ce înseamnă că un anumit comportament al acestora este presupus ca dat[75]. Eu voi admite că este vorba despre cel pe care în sens larg îl numim raţional. Acest comportament raţional se poate însă exprima în feluri diferite: în unele instituţii, comportamentul raţional apare la prima vedere ca „neeconomic", asemănător, de exemplu, cu felul în care Sahlins caracterizează oamenii societăţilor de vânători-culegători. Dar aceşti oameni se comportă aşa numai fiindcă acţionează sub

anumite instituţii. Alte instituţii creează cu totul alt tip de stimulente de acţiune (în cazul în care avem a face cu instituţii ale pieţei, oamenii se comportă mult mai mult, direct, ca „raţionali"), după cum instituţii diferite creează structuri diferite în ceea ce priveşte modul în care resursele pot fi accesate: în unele cazuri, resursele apar ca abundente, în altele ca limitate. Cum am văzut, este posibil să se argumenteze că în societăţi primitive structura sistemului de resurse este una a abundenţei şi confortului material; aşa este cazul cu aranjamentele instituţionale de tipul obştii tradiţionale româneşti.

Abundenţa ca instituţie. După cum am văzut, cadrul ostomian de analiză se apleacă prioritar asupra şi are capacitatea de a explica durabilitatea aranjamentelor instituţionale în care predomină raritatea, iar actorii sunt în relaţii de concurenţă între ei pentru a accesa resursele. Aici întâlnim cea de-a doua verigă slabă a cadrului instituţional devălmaş, pe care am indicat-o mai devreme. Spre deosebire de situaţiile avute în vedere de Ostrom, aranjamentele instituţionale de tip devălmaş au apărut şi au funcţionat în circumstanţe speciale: resursele comune pe care se baza cooperarea socială erau înţelese ca fiind abundente[76] (practic nelimitate în anumite situaţii) şi s-au păstrat astfel o lungă perioadă. Or, testul unui aranjament instituţional care priveşte gestionarea resurselor comune constă în a vedea modul în care funcţionează când resursele se deteriorează, când raritatea devine regula, se instalează penuria, iar competiţia dintre membrii grupului, comportamentele de tip blatist etc. se intensifică. Rezistă acel aranjament instituţional în circumstanţe de acest tip? Iar dacă da, cum şi în ce fel?

Stahl însuşi insistă asupra faptului că aranjamentele caracteristice satului devălmaş presupun o abundenţă deplină a resurselor[77]. „Pădurea", scrie Stahl, „era copleşitor de multă faţă de un număr restrâns de oameni şi în special faţă de nevoile şi capacităţile lor tehnice"; în faţa imensităţii suprafeţelor împădurite, vrâncenii se plângeau că „stă pădurea să cadă pe noi"[78]. Islazul este socotit nesfârşit, prisoseşte nevoilor locale, e suficient de întins (trăsătură pusă sub semnul îndoielii doar în cazuri speciale, de exemplu, când prin folosirea lui se barează

drumuri de trecere sau apar aglomerări în locuri mai căutate – în jurul morilor, langă târguri ori vetrele de sat). Cât despre terenul agricol, iată un singur exemplu, dat de asemenea de Stahl – „cântecul lui 907”:

> Când a fost în 53
> De ne-a dat pământ Ştirbei
> Puneai plugul unde vrei
> Şi arai pe cât putei.

Aici trebuie să facem însă o distincţie crucială: abundenţa poate fi înţeleasă pur şi simplu ca o premisă, ca o circumstanţă externă anterioară unei construcţii instituţionale. Dar ea poate fi înţeleasă şi ca o componentă a instituţiei în cauză, ca un mecanism prin care aceasta defineşte anumite stimulente de comportament pentru actori. (În cel de-al doilea sens, abundenţa poate fi conexată cu ideea fugii de competiţie.) În cazul satului devălmaş, sigur că abundenţa resurselor[79] a reprezentat o circumstanţă fundamentală în care a funcţionat acesta*9. Dar, mai important, abundenţa a fost o construcţie instituţională, a fost mecanismul prin care s-au definit regulile de funcţionare a obştii şi tipurile de comportamente acceptabile ale membrilor ei. Abundenţa asumată a avut consecinţe foarte adânci. Mai întâi, nu a existat niciun stimulent pentru ca instituţiile care au apărut să includă acele elemente care să le asigure durabilitatea, atunci când abundenţa s-ar deteriora sau nu ar mai exista. În al doilea rând, nu au putut face faţă situaţiilor în care exploatarea resurselor a inclus tehnici mai noi, avansate. Aşa cum am văzut, aceste schimbări au avut loc atunci când a intervenit acţiunea concomitentă a doi factori externi satului devălmaş: statul modern şi economia de piaţă. Iar când spunem economie de piaţă, să accentuăm caracterul concurenţial al acesteia, faptul că ea presupune că resursele nu sunt nesfârşite, ci, dimpotrivă, limitate[80].

Stahl a argumentat că, atunci când către mijlocul secolului al XIX-lea aceşti factori au agresat aranjamentele instituţionale arhaice, reacţia a fost aceea de a produce răspunsuri instituţionale noi. Ca să luăm un singur exemplu, în cazul utilizării pădurilor au apărut, arată Stahl (1998, vol. I, partea a III-a, cap. 2), diferite reguli

care au încercat să pună bariere în calea exploatării lor excesive. Astfel, în exploatarea devălmaşă a pădurilor, una dintre provocările importante pentru obşte a fost existenţa defectorilor: membrii obştii care se comportau oportunist nu cooperau. Când resursa e mare, practic inepuizabilă, iar exploatarea ei îndeajuns de redusă, defectările sunt puţin importante din punct de vedere economic. Însă atunci când exploatările silvice s-au extins, iar relaţiile de piaţă au devenit tot mai răspândite şi în acest domeniu, obştea era pusă în faţa generalizării comportamentului oportunist. Pentru a bloca sau a face faţă unor astfel de situaţii, o soluţie instituţională apărută a constat în excluderea completă a membrilor obştii de la exploatarea resurselor publice silvice, care au fost date în arendă unor beneficiari externi; veniturile ce reveneau obştii erau împărţite ulterior între beneficiari în mod egal sau după un criteriu prestabilit (avere, cota de impozit etc.). Soluţia s-a dovedit însă proastă: arendaşii au preferat o exploatare agresivă, pădurile fiind tăiate mai mult decât aveau acestea capacitatea naturală de a se regenera. O a doua soluţie a constat în implicarea directă a membrilor obştii: ei participau la tăierea în comun a pădurii, lemnul fiind apoi distribuit între ei în mod egal sau după un criteriu oarecare (precum cele menţionate mai sus). De data aceasta, defectarea era inacceptabilă pentru obşte; de aceea, ea a fost nevoită să angajeze agenţi speciali – pădurar sau paznic (vighil) – pentru a monitoriza activităţile economice şi a descuraja defectările de către comunitate. Această nouă soluţie presupune în schimb valorificarea de către beneficiarii înşişi a resurselor apropriate, deci intrarea pe piaţă a obştii. Problemele care apar astfel sunt amplificate şi de faptul că, într-un fel, obştea intra în competiţie chiar cu membrii ei, care de asemenea puteau să taie copaci din pădure şi să-i vândă. Atunci s-a încercat o soluţie de evitare a unei astfel de competiţii: obştea urma să taie copacii însemnaţi, adică de cea mai bună calitate, iar ceilalţi membri ai obştii puteau tăia copaci care nu erau însemnaţi. Or, nici această soluţie nu a mers bine, deoarece membrii obştii au încercat şi ei să exploateze acest lemn mai bun, în diferite moduri – formal, prin contribuţii mai mari la acoperirea cheltuielilor obştii, dar şi prin coruperea funcţionarilor acesteia (vezi Miroiu, Pircă: 2002, pp. 62-63). Instituţia gestionării în mod devălmaş a pădurii devine

astfel mai complexă, dar soluţiile oferite au fost mai degrabă ad-hoc, cu rolul de a acomoda o nouă situaţie în cadrul existent; ele nu au reprezentat o construcţie nouă din rădăcini, adecvată unor circumstanţe de o natură cu totul diferită de cele anterioare.

Să notăm aici o dificultate serioasă a analizei propuse de Stahl. El presupune că, atâta vreme cât abundenţa era regula, aranjamentele instituţionale devălmaşe erau eficiente: ele au funcţionat în satul arhaic. Or, în lipsa evidenţei empirice, este greu de spus dacă persistenţa acelor aranjamente a fost datorată faptului că erau funcţionale sau pur şi simplu faptului că obştile nu aveau nici capacitatea tehnică şi nici resursele demografice pentru a produce epuizarea sistemului de resurse. Aşa cum argumentează Mirela Cerkez,

> devălmăşia absolută ca sistem de organizare nu a ajuns niciodată la maturitate instituţională. Pentru a se fi perfecţionat, ea ar fi trebuit să se confrunte cu condiţii de raritate. Condiţiile de raritate au fost însă create de modul în care anumiţi agenţi acaparatori au profitat atât de legile formale cât şi de cele ale comunităţilor devălmaşe, modificând în acelaşi timp şi forma de proprietate şi, implicit, patternurile decizionale. Faptul că acaparatorii externi nu au putut exploata abuziv sistemele de resurse decât prin destrămarea modului de organizare devălmaş ar putea fi interpretat ca o măsură a eficienţei devălmăşiei – devălmăşia nu permitea abuzul. Dar faptul că devălmăşia a putut fi destrămată ar putea de asemenea să fie interpretată ca o măsură a ineficienţei devălmăşiei – nu era suficient de matură instituţional, astfel încât să poată fi menţinută (Cerkez: 2015, p. 99).

Aranjamentele instituţionale devălmaşe stau mărturie unui anumit tip de organizare socială în care de fapt nu se presupune că existau condiţiile tehnologice şi demografice care să conducă la epuizarea resurselor; ele asumau abundenţa acestora şi se construiau prin evitarea – desigur, întru totul posibilă în acele condiţii – a situaţiilor în care actorii ar fi ajuns să concureze, să intre în conflict în ceea ce priveşte utilizarea resurselor. De bună seamă, astfel de situaţii nu puteau fi excluse, dar ideea fundamentală e aceea că soluţiile puse la lucru, în cazurile cele mai importante, presupuneau că resursele de distribuit erau, într-un

fel sau altul, nelimitate.

Problema lipsei unor mijloace tehnologice avansate este mai complicată. Să notăm mai întâi faptul că, întrucât tehnologiile avansate nu erau disponibile, obştile nu ajungeau în situaţia în care resursele ar fi putut fi epuizate şi ar fi fost necesar să se declanşeze mecanismele instituţionale de evitare a logicii „tragediei bunurilor comune". Nu e însă vorba doar despre lipsa tehnologiilor, ci şi despre faptul că aceste tehnologii nici nu erau căutate sau dorite. Căci menţinerea unei situaţii caracterizate de lipsa unor tehnologii avansate putea avea şi rolul de instrument de evitare a dilemelor sociale. În particular, am putea explica astfel rigiditatea, conservatorismul aranjamentelor instituţionale, precum obştea tradiţională. Generalizând puţin, obştile nu stimulau nici alte mecanisme care ar fi putut conduce la astfel de situaţii. De exemplu, nu stimulau formarea de resurse de dezvoltare şi niciun spirit antreprenorial şi de inovare etc.

Următoarea observaţie cred că este importantă şi de aceea merită să fie subliniată: argumentul prezentat aici indică o direcţie cauzală opusă argumentului mult mai comun după care stagnarea instituţională (şi economică) este urmarea lipsei tehnologiilor, a capitalului sau spiritului antreprenorial etc. Este opus de asemenea unui argument complementar acestuia: cel după care dezvoltarea economică e rezultatul introducerii unor noi tehnologii, al unei noi organizări a producţiei, al unor investiţii mari. Aşa cum notau North şi Thomas (1973, p. 2), argumentul din urmă de fapt nici nu este un argument: el nu face decât să descrie în ce constă dezvoltarea economică, nu şi să o explice.

Satul devălmaş nu a rezistat modernizării societăţii româneşti; nici relaţiile economice de piaţă, nici asaltul statului nu au putut fi evitate. Consecinţele care decurg de aici sunt foarte importante şi nu privesc doar soarta acestui aranjament instituţional tradiţional, fiindcă multe alte instituţii cu un rol important în societatea românească au avut trăsături similare celor ale satului devălmaş. Asumarea abundenţei sau fie şi numai construcţia unor instituţii speciale în care se asumă abundenţa, evitarea în acest mod a concurenţei, a confruntării cu alţii în distribuirea sau în utilizarea resurselor au fost principii care au prezidat modul în care au

funcţionat multe dintre instituţiile care au existat – ba chiar au persistat o lungă perioadă, chiar în condiţii exterioare de natură radical diferită – în societatea românească.

Voi da aici un exemplu; l-am ales tocmai pentru a indica faptul că asumpţii de genul celor menţionate mai devreme caracterizează aranjamente instituţionale de natură foarte diferită. Mă refer la cele care au definit întreprinderile socialiste, precum şi continuatoarele acestora – întreprinderile de stat, aşa cum au funcţionat ele în întreaga perioadă de tranziţie postsocialistă. Într-un sens deloc metaforic se poate spune că instituţia întreprinderii socialiste a fost una bazată pe premisa că abundenţa resurselor poate fi înţeleasă ca fiind potenţial infinită.

2.5.5. *Bugetul maleabil*

J. Kornai a introdus distincţia (apoi foarte mult utilizată) între constrângerile bugetare rigide (*hard*) şi cele maleabile (*soft*) (vezi, de exemplu, Kornai: 1992). Distincţia este uşor de intuit (Kornai, Maskin şi Roland: 2003): când avem „constrângeri bugetare rigide”, orice organizaţie trebuie să îşi acopere cheltuielile din ceea ce are iniţial şi din veniturile pe care le obţine. (Fiecare familie funcţionează în acest fel.) Dacă nu reuşeşte şi intră în deficit, ea nu poate supravieţui decât printr-o intervenţie exterioară. Dacă nu există un astfel de sprijin extern, atunci organizaţia va trebui să îşi reducă activitatea sau chiar să o înceteze. Dimpotrivă, când una sau mai multe organizaţii (stat, bănci, organizaţii caritabile etc.) sunt gata să acopere deficitul în totalitate sau în parte, apar „constrângerile bugetare maleabile”: în cazul întreprinderii de stat, dar şi al urmaşelor lor, acest rol a fost asumat de stat (statul socialist sau cel de tranziţie). Formal, întreprinderile socialiste aveau interesul de a-şi maximiza profiturile; dar, chiar dacă intrau în deficit, nu le era permis să falimenteze. Faptul că întotdeauna erau cauţionate cu ajutorul unor instrumente financiare sau de altă natură a reprezentat o caracteristică definitorie a economiei socialiste (Kornai: 1992, subcap. 8.4). Ele se puteau aştepta să supravieţuiască chiar dacă aveau pierderi cronice. În perioada de tranziţie postsocialistă, acest tip de sprijin s-a menţinut o lungă

perioadă; pentru multe firme, pur şi simplu nu era admisă alternativa falimentului (ca să reiau o formulă utilizată în perioada crizei economice de la sfârşitul deceniului trecut, erau prea mari sau prea importante pentru a falimenta[81]), iar sprijinul guvernamental a atins valori uriaşe până către 2007, când aderarea la Uniunea Europeană a impus noi reguli în această privinţă. (În perioada crizei economico-financiare care a urmat, în special băncile au beneficiat de aşa-numitele *bailouts*.)

Mecanismul bugetului maleabil induce comportamente care asumă existenţa securităţii, a siguranţei că întreprinderea sau firma nu este în pericol să dispară. Oricâte resurse ar fi necesare, ele pot să fie furnizate. Abundenţa sprijinului financiar sau de alt tip este temelia activităţii întreprinderii socialiste. Ea nu este construită pe principiul că va trăi într-un mediu al raritătii; chiar dacă intră în deficit, chiar dacă nu face faţă concurenţei, întreprinderea este sigură că va avea la dispoziţie oricâte resurse va dori. Iar izvorul acestor resurse cvasiinfinite era, de bună seamă, statul socialist.

Un caz concret. Acesta priveşte modul în care funcţiona logica bugetului maleabil. Exemplul este extras din şedinţa Comitetului Politic Executiv al CC al PCR din 14 iulie 1989 (vezi Dosarul nr. 53/1989, Fond CC al PCR, Cancelarie). Unul dintre punctele discutate a fost cel al *Raportului cu privire la realizarea planului de încasări şi plăţi şi respectarea planului de finanţare*. Problema stringentă care apărea era aceea a creşterii stocurilor, a producţiei care nu se vindea. Dar peste aceasta se mai ivea ceva: deşi exista o prevedere legală ce interzicea explicit acest lucru, întreprinderile care produceau pe stoc primeau şi credite. Raportul Curţii Superioare de Control Financiar arăta că pe semestrul I al lui 1989 situaţia s-a înrăutăţit, deoarece s-au dat foarte multe credite pentru stocuri. Ceauşescu se revoltă:

> Nu mai aveţi voie să daţi nimănui credite, fără a veni şi a obţine aprobare. Toată lumea este obligată să producă şi să vândă producţia. Aceasta este autoconducerea, aşa trebuie să se desfăşoare activitatea economică! Deşi v-am mai spus, voi continuaţi – şi chiar mai mult decât acum un an – să finanţaţi această activitate.

Aici Ceauşescu invocă un principiu economic, dar şi o reglementare legală (un decret care interzicea acordarea oricăror credite peste ceea ce e prevăzut în mod legal) – şi observă că, în ciuda amândurora, creditele sunt acordate. Depăşit de amploarea fenomenului, Ceauşescu ajuge chiar să se roage:

> La fel s-a procedat şi cu stocurile din ţară, adică au fost creditate. Toţi trebuie să-şi vândă marfa imediat după ce au produs-o şi să-şi încaseze banii. Aşa face toată lumea. Acesta este un lucru general, indiferent unde este. Eu rog pe toată lumea şi spun aceasta şi pentru miniştrii care sunt prezenţi aici să înţeleagă că nu vom mai finanţa nimic în afara prevederilor legale.

Or, Raportul Curţii Superioare de Control Financiar oferea o imagine a încălcării în masă a cerinţelor legale. Volumul creditelor pe termen scurt, îndeosebi al celor nerambursate la scadenţă, era în continuă creştere; s-au acordat credite fără respectarea prevederilor legale, de exemplu, unor întreprinderi care înregistrau pierderi sau pentru o perioadă mai lungă decât cea legală; au fost acordate credite fără să existe garanţii materiale la beneficiari sau, mai mult, aceste credite au fost folosite pentru alte destinaţii decât cele pentru care au fost solicitate. Evident, toate aceste comportamente ale actorilor economici sunt consistente cu asumpţia lor că bugetul de care beneficiază este unul maleabil.

Astfel, întreprinderea Rulmentul din Braşov a primit în 1988 credite în valoare de 247 de milioane de lei pentru cheltuielile cu producţia de rulmenţi grei şi rulmenţi pentru industria aeronautică, deşi aceştia nu erau în profilul de fabricaţie al întreprinderii sau reprezentau doar un procent mic din producţia de marfă a ei. Deloc surprinzător, banii au fost folosiţi pentru producţia curentă de rulmenţi. În alte dăţi, creditele au fost folosite pentru destinaţii cu totul diferite. De exemplu, la Trustul antrepriză generală de construcţii speciale petroliere Ploieşti s-a cerut şi s-a acordat un credit în valoare de 45 de milioane de lei pentru plata furnizorilor, dar banii s-au folosit integral pentru achitarea obligaţiilor către bugetul de stat. Astfel de exemple sunt doar câteva dintre cele descoperite.

Două mici concluzii se impun: mai întâi, logica de fier a bugetului maleabil trecea dincolo de legea economică presupusă ca funcţională, dar şi de instituţiile formale ale societăţii socialiste târzii. A doua concluzie: în ultimii săi ani, regimul pierduse controlul asupra funcţionării economiei.

Toate aceste consideraţii privesc nu pur şi simplu faptul că întreprinderea socialistă nu era eficientă, ci un aspect mai important – anume că ea nu era construită pentru a face faţă concurenţei. Aranjamentele instituţionale în care funcţiona întreprinderea socialistă asumau abundenţa, nu raritatea (şi de aceea nu asumau nici competiţia).

Consecinţele stimulentelor pe care aceste întreprinderi le aveau au devenit evidente nu după mult timp. Două dintre ele au fost următoarele:

a) Mai întâi, deşi aranjamentul instituţional presupunea abundenţa, aceasta nu a putut fi asigurată pe termen lung la nivelul economiei ca întreg. S-a instalat penuria, fiind vorba nu numai despre o penurie de bunuri de consum (pe care o resimţea atât de acut populaţia), ci şi de materii prime, de mijloace de muncă, precum şi de forţă de muncă[82]. Situaţia este analoagă suprautilizării păşunii lui Hardin: deteriorarea resurselor se instituie implacabil. Pe de o parte, la nivelul statului penuria a devenit o problemă aproape imposibil de gestionat, iar pe de altă parte, întreprinderea se comportă ca şi cum abundenţa este încă în floare: abundenţa trebuia să existe, chiar dacă era o creaţie artificială.
b) O a doua consecinţă a acestui aranjament instituţional e aceea că a inhibat inovaţia tehnologică. Lipsa stimulentelor de a se comporta eficient a însemnat deteriorarea capacităţii de a distinge *ex post* între proiecte bune şi proaste (Kornai, Maskin, Roland: 2003). Mai mult, nu au apărut stimulente nici pentru inovaţia instituţională. Instituţia a rămas închistată şi nu a permis schimbări de substanţă.

2.6. O scurtă concluzie

Satul devălmaş, la fel ca şi alte instituţii care au avut un rol fundamental în societatea românească de-a lungul timpului, nu a fost croit astfel încât să stimuleze comportamente eficiente în situaţiile în care concurenţa este puternică, în care pe piaţă (oricare ar fi aceasta) sunt mai mulţi actori. Dimpotrivă, aceste aranjamente instituţionale dau expresie unui alt tip de soluţie la problema lipsei de mecanisme pentru producerea acţiunii colective şi pentru furnizarea bunurilor colective.

Această soluţie poate fi caracterizată pe scurt astfel. Ea presupune că există anumite circumstanţe speciale. Cea mai importantă este aceea că sistemul de resurse disponibile are proprietatea abundenţei. Actorii, acţionând chiar un timp relativ îndelungat, nu pot afecta această circumstanţă. Resursele sunt potenţial nelimitate, nu e niciun pericol să se rărească. De aceea, concurenţa dintre actori este doar marginală. Cum astfel nici conflictul nu are un loc central, regulile de luare a deciziilor în cadrul grupurilor (o componentă esenţială a oricărui aranjament instituţional) sunt simple, nu există stimulente pentru elaborarea unor mecanisme mai complexe în acest sens; iar unanimitatea (cu corolarul ei necesar – un tratament egalitar al membrilor grupului, de exemplu, al membrilor obştii) se impune ca soluţia naturală. Sub unanimitate, rezolvarea conflictelor se axează prioritar asupra negocierilor informale. Acestea induc însă maleabilitate în formularea soluţiilor. Respectarea regulilor[83] ajunge să se aşeze sub imperativul atingerii unanimităţii şi de aceea hotarul dintre ce trebuie făcut şi ce este interzis devine vag conturat; regula e tot mai mult nu expresia unui principiu, ci un îndreptar foarte general de acţiune, care permite compromisul, balansul între puncte de vedere diferite.

Aceste aranjamente instituţionale au un răspuns specific şi pentru situaţiile în care abundenţa se diminuează sau chiar dispare. Desigur, colapsul instituţional poate fi amânat (întotdeauna apar soluţii ad-hoc ce permit ca vechile aranjamente să se menţină încă o perioadă, uneori destul de îndelungată). Specifică este însă soluţia asigurării artificiale a abundenţei.

Bunăoară, se relaxează condiţiile de utilizare a sistemului de resurse, a pădurii, de pildă (până la distrugerea fără milă a acesteia), sau, în cazul întreprinderii socialiste şi a urmaşei ei în tranziţia postsocialistă, se face apel la mecanismul contrângerilor bugetare maleabile. Sau raritatea e ocolită prin crearea de nişe în care resursele sunt menţinute la un nivel ridicat[84].

Aranjamentele instituţionale de tipul celor discutate aici au durat uneori foarte mult. Stahl discută pe larg evoluţia satului devălmaş de-a lungul a mai bine de un secol; întreprinderea socialistă, alături de urmaşa ei, firma de stat din tranziţie, a funcţionat peste o jumătate de secol. Dar ele nu au avut succes. S-au prăbuşit sub forţa factorilor externi, îndeosebi a celor care au creat circumstanţe în care evitarea rarităţii sau crearea unei abundenţe artificiale au fost puternic restricţionate, iar suprasimplitatea construcţiei instituţionale a devenit evidentă.

Ar trebui, cred, să încercăm să reflectăm mai pe larg asupra moralei acestor istorii.

*1. Acest echilibru este un *modus vivendi* doar iniţal; rutinizat, reaşezat, el devine o regulă, o instituţie (care uneori poate avea şi o încărcătură normativă).

*2. „Rânduiala” se referă la ordinea instituţională existentă: la normele, datinile, obiceiurile, rânduielile în vigoare. „Tocmeala”, aşa cum interpretez eu acest text, se referă la negocierea pentru a ajunge la o anumită rânduială. (De notat că la începutul secolului trecut „tocmeala” avea şi un sens mai precis, privitor la tocmelile agricole de după 1866.)

*3. O altă formulare a aceleiaşi probleme e dată de D. Sârbescu-Lopătari (*apud* Stahl, 1998, vol. II, p. 184). Referindu-se la exploatarea pădurilor, el nota consecinţa inexorabilă – distrugerea acestui bun, mai mult, fără un profit real: „Raţionamentul era simplu: dacă nu tai eu, tot taie celălalt; şi de aici întrecerea. Înainte, spre fund, se devasta continuu; în urmă, nu se mai lăsa niciun colţişor de pădure tânără, ca să se mai regenereze”.

*4. În a doua parte a secolului al XIX-lea, pelagra devenise o boală foarte răspândită în România. Gherea notează ironic: „A spune că din cauza prostiei şi neştiinţei mănâncă ţăranul porumb necopt, stricat e neadevărat, nedrept şi revoltător. Dar cum se face că până la 1864 pelagra mai n-a existat în ţara noastră? Se vede că în timpul iobăgiei

ţăranul era luminat, iară în epoca neoiobăgiei şi-a pierdut lumina” (Gherea: 1977, p. 196).

*5. În stilul lui foarte tranşant, Cioran susţine că românii, în general, nu doar ţăranii, au astfel de trăsături; şi nu doar că le au, dar şi le recunosc din proprie iniţiativă: „Este foarte caracteristic că un român nu se poate face interesant într-o societate de conaţionali decât etalându-şi defectele, insuficienţele. Nu există popor în lume care să facă o virtute din faptul de a nu munci. În România, tipul omului inteligent şi unanim simpatizat este chiulangiul sistematic, pentru care viaţa este un prilej de capriciu subiectiv, de exerciţiu minor al dispreţului, de negativitate superficială” (Cioran: 2011, p. 68). E de notat că, potrivit lui Cioran, comportamentul de chiulangiu – aş zice simplu în contextul de faţă: de blatist – nu este unul periferic, ci e acceptat, chiar simpatizat. Ceea ce înseamnă că acesta e un model de generalizat, e tipul de comportament care pare să asigure succesul dorit. Dacă lucrurile stau aşa, nu e de mirare că, în termenii teoriei jocurilor, rezultatele la care se ajunge nu sunt optime. Ca într-o dilemă a prizonierului în care fiecare participant defectează, rezultatul la care se ajunge e mai puţin bun pentru fiecare dintre actori. E comportamentul raţional, dar necooperant, care nu lasă loc apariţiei acţiunii colective şi deci furnizării corespunzătoare de bunuri publice.

*6. Unanimitatea are două forme: în sens tare, înseamnă că fiecare membru al grupului îşi afirmă preferinţa pentru o anumită opţiune. În sens slab – consensul – înseamnă că cel puţin un membru al grupului are preferinţa pentru o anumită opţiune, dar niciun membru al grupului nu o respinge. Nu este clar ce tip de unanimitate era utilizată în luarea deciziilor în obştea tradiţională (deşi tind să cred că, întrucât era vorba despre decizii care trebuiau luate recurent, consensul a ajuns să fie norma). În sensul ei slab, unanimitatea era şi un instrument de a împiedica formularea altor alternative de acţiune; chiar dacă cineva nu agrea preferinţa celorlalţi, era stimulat să nu îşi exprime un alt punct de vedere. În timp, lipsa altor opţiuni duce la închistare instituţională.

*7. Egalitarismul devenea problematic în multe contexte. Unul dintre cele mai importante era cel al plăţii birului. În cazul în care obştea trebuia să stabilească felul în care acesta era împărţit pe gospodăriile individuale, de multe ori împărţirea nu era deloc egalitară.

*8. Înlăturarea unora dintre competitori este un instrument preferat al fugii de competiţie: odată ce concurenţii sunt mai puţini, resursele care pot fi distribuite fiecăruia sunt mai mari, iar crearea de nişe e

mai uşor de realizat.

*9. Din faptul că resursele erau abundente nu decurge însă că membrii satului devălmaş aveau un nivel de trai ridicat. Aşa cum am văzut, se poate argumenta că ţăranii trăiau la limita subzistenţei. Una dintre cauzele cele mai importante era legată de faptul că tehnologiile folosite nu erau eficiente în utilizarea resurselor. Dar, pe de altă parte, nu exista nici interesul pentru a adapta noi tehnologii: aşa cum voi nota de mai multe ori, cadrul instituţional nu stimula acest interes.

Capitolul 3

Corporatism şi acţiune colectivă

3.1. Introducere

În cultura română clasică sunt copleşitor de multe textele care exprimă o uriaşă neîncredere în persoana individuală şi care, de aceea, caută să se sprijine pe altceva: pe entităţi care sunt „anterioare”1, chiar „mai presus de” sau „superioare” acesteia. Din punct de vedere ontologic, persoana individuală umană ar fi deficitară, substanţa ei fiind doar aparentă, se evaporă imediat ce încercăm să o scrutăm mai atent. Realitate fundamentală au acele alte entităţi2.

Strânse laolaltă, aceste susţineri alcătuiesc o perspectivă radicală „colectivistă” (ea era încă din prima parte a secolului trecut cunoscută cu acest nume). Nu este deloc greu să găsim în texte celebre afirmări de forţă ale acesteia. Iată un exemplu, formulat de E.M. Cioran. L-am ales tocmai pentru că el redă într-o formulă de o claritate deosebită perspectiva colectivistă, care în perioada interbelică era acceptată*1, în cultura română, de foarte mulţi intelectuali:

> O comunitate presupune un geniu colectiv, o convergenţă cu justificare istorică şi un gen de solidaritate iraţională, care câştigă în adâncime cu cât exclude mai mult interesele. Comunitatea este o formă *aurorală* a culturii. În ea şi mai cu seamă prin ea *este* individul. Într-o comunitate, conştiinţa nu înseamnă niciodată conştiinţa individului, ci a comunităţii. De aceea, viziunea organicistă a istoriei consideră individualismul modern o formă de

> cădere. ...Fărâmiţarea în inşi, solidari numai prin interes şi prin presiunea numărului[3], dar care laolaltă reprezintă o adevărată avalanşă, a creat fenomenul modern al maselor, fenomen care n-a fost străin nici lumii antice, în faza ei crepusculară, şi care caracterizează orice cultură în faza ei de dezagregare. Apariţia masei, ca fenomen predominant şi bine definit, determină şi descoperă un moment specific şi capital în procesul unei culturi. Geniul colectiv al unui popor, din valoare interioară şi insesizabilă, se degradează, în aspectul cantitativ al maselor, într-o inexorabilă realitate numerică (Cioran: 2011, pp. 114-115).

Sunt cuprinse aici ideile principale ale colectivismului: individul face parte din ceva mai larg; acest ceva nu poate fi pur şi simplu suma indivizilor care îl compun, este ceva mai mult. Când, dimpotrivă, întregul ajunge să nu fie mai mult decât suma părţilor înseamnă că se găseşte într-o ultimă fază, de disoluţie. Întregul are propria-i identitate: aceasta se exprimă (folosind metafora organicistă) prin faptul că are propriul „geniu colectiv" – cu o valoare de sine stătătoare şi care e mai presus de cea a fiecărui individ. Ce este acest întreg? În general, el poate fi identificat cu o comunitate în general; dar paradigmatic este vorba de comunitatea-„popor" (sau „naţiune"). Naţiunea este atât de puternic luată ca întreg, încât temeiul solidarităţii sale este de-a dreptul inscrutabil: se află dincolo de orice interese ale indivizilor, este „iraţional".

Acest ultim aspect ne mută spre o altă dimensiune a înţelegerii colectivismului – de la cea ontologică (care este entitatea fundamentală?) la una epistemologică: cum putem înţelege realitatea socială? Pentru colectivişti, răspunsul e că, întrucât societăţile sunt „întreguri" de sine stătătoare, cel puţin o parte a comportamentului acestora este guvernată de macrolegi, adică de legi care nu exprimă regularităţi sau tendinţe ce rezultă din acţiunilor indivizilor (şi din interacţiunile lor). La începutul secolului XX, C. Rădulescu-Motru era convins că astfel de teorii reprezintă standardul ştiinţei sociale moderne. Vechea psihologie, scria el, cuprindea o aserţiune pe care noile cercetări o dovedesc eronată: anume că „sufletele diverşilor indivizi formează nişte unităţi reale şi de sine stătătoare, din combinarea cărora rezultă

apoi viaţa sufletească a omenirii" (Rădulescu-Motru: 1998, p. 96). O asemenea eroare ar fi la temelia înţelegerii individualiste a societăţii, exemplificată în teoriile contractului social. Or, noile teorii psihologice, credea Rădulescu-Motru, susţin altceva:

> Ipoteza sufletelor individuale şi substanţiale se îndreaptă astăzi spre drumul uitării, dimpreună cu ipoteza cetăţenilor suverani care şi-ar fi constituit viaţa socială după libera lor voinţă. Viaţa societăţii, după afirmaţiile ştiinţei sociale de astăzi, are o realitate superioară vieţii sufleteşti a individului cetăţean. Acesta din urmă este produsul, nu creatorul celei dintâi (Rădulescu-Motru: 1998, p. 97).

Ca urmare, înţelegerea societăţii cere să avem teorii sociale de o formă diferită: teorii care să dea seamă de comportamentul întregurilor sociale. În particular, psihologia individuală trebuie să lase locul psihologiei popoarelor.

Schimbând puţin modul de a privi lucrurile, se pune întrebarea ce fel de explicaţii teoretice sunt aceptabile? Pentru colectivişti, a explica fenomenele sociale înseamnă a face apel la mecanismele funcţionării unor entităţi supraindividuale care sunt anterioare indivizilor. O teorie sau o explicaţie este acceptabilă dacă face referire în ultimă instanţă la aceste entităţi holiste. Aceasta este teza de bază a colectivismului metodologic. Mihail Manoilescu formula explicit acest obiectiv:

> Ştiinţa economică de astăzi trebuie să fie – ca şi cea de ieri – şi explicativă, şi normativă. Misiunea explicativă a ştiinţei constă în a cunoaşte şi înregistra atât forţele egoismului individual care nu dispar, cât şi forţele noi de coerciţiune morală ale colectivităţii, şi a stabili rezultanta tuturor acestor forţe. Misiunea normativă a ştiinţei se formulează astfel: fiind date forţele egoismului individual şi fiind dat ţelul suprem al colectivităţii, care sunt măsurile de stat cele mai potrivite cari – în interferenţă cu aceste forţe ale egoismului – duc spre acest ţel suprem (Manoilescu: 1938, pp. 162-163).

Colectivismul multora dintre autori era o reacţie la perspectiva aşa-numită individualistă (şi adesea asociată cu o perspectivă „liberală" asupra societăţii). Potrivit acesteia, constituenţii de bază ai lumii sociale sunt indivizii: structurile sociale nu există în afara indivizilor umani, care sunt singurii „reali"; nu există acţiuni ale

structurilor sociale în afara acţiunilor persoanelor individuale[4]. Societatea nu trebuie postulată ca ceva distinct de către indivizii umani[5]. Aceste susţineri ontologice pot fi completate cu unele epistemologice şi metodologice. Pentru un individualist, toate teoriile sociale pot fi reduse la teorii despre indivizii din societate. Conceptele care se referă la fenomene sociale sunt definibile în termeni de concepte care se referă doar la indivizi şi la acţiunile lor; legile formulate despre societate sau despre alte entităţi colective pot de asemenea să fie înlocuite, fără a pierde din înţelesul lor, cu legi care vorbesc numai despre indivizi şi despre acţiunile lor. Pentru individualismul metodologic, o explicaţie teoretică a fenomenelor sociale este satisfăcătoare numai dacă e formulată exclusiv în termeni care se referă la fapte despre indivizii umani.

T. Brăileanu este unul dintre puţinii autori români din acea perioadă care în mod explicit priveau favorabil individualismul. (Concepţia sa încerca să împace ceea ce el numea individualismul extrem şi colectivismul absolut; dar nu acest lucru e important în acest loc.) Citând din E. Rabaud (din cartea acestuia: *Phénomène social et sociétés animales*, Alcan, Paris, 1937), T. Brăileanu dă următoarea definiţie:

> Ori din care lature am porni studiul societăţilor, nu ajungem să descoperim o caracteristică a lor proprie, în afară de interatracţiunea. Totdeauna, decum analiza risipeşte complicaţiile aparente, individualul se iveşte şi socialul dispare. Fie că indivizii trăiesc grupaţi sau împrăştiaţi, fie că se adună sau nu în acelaşi habitat, noi nu vedem deosebiri adevărate, nu găsim nimic ce rezultă din viaţa în comun; constatăm mai degrabă că această viaţă în comun nu determină la individ nicio schimbare importantă, niciun fel special de activitate: societatea nu are nimic ce i-ar fi propriu. Pe un fond individualist se desvoltă societăţile umane; acest fond, ele îl păstrează în întregime fără a-i aduce nicio modificare (Brăileanu: 1941, p. 595).

Spectrul entităţilor supraindividuale poate produce fie extaz intelectual, fie, dimpotrivă, oroare. Convins că există constrângeri culturale care afectează profund comportamentul individual, L. Blaga nu accepta însă ipostazieri ale acestora, trasformarea lor în

entităţi supraindividuale de sine stătătoare[6]:

> Potrivit acestei teorii, pe cât de sugestivă, pe atât de vagă, orice cultură este efectul unui „suflet cultural”. Cultura (stilul) posedă o existenţă de putere elevată, care, ontologic vorbind, nu depinde de indivizi. Nu indivizii sunt aceia care creează cultura, ca un obiect modelat după plac, ci cultura, ca un subiect suveran, se realizează ea însăşi cu o necesitate organică, prin indivizi. Indivizii sunt simple organe ale unui mare subiect cultural (stilistic). Ceea ce la Kant era „conştiinţa în genere”, la Fichte „eul absolut”, la Hegel „Ideea” este după teoria de faţă „sufletul cultural”: un subiect mai presus de indivizi, chiar dacă nu-i cuprinde pe toţi indivizii lumii, cum e cazul „eului absolut” la Fichte sau cum e cazul „conştiinţei în genere” la Kant, ci numai indivizii unei regiuni istorice sau geografice, mai mult sau mai puţin restrânsă. Cu concepţia aceasta despre un „suflet al culturii” care ar plana peste indivizi şi s-ar realiza prin ei, ne înmuiem parcă degetele într-o nebuloasă de flăcări reci. Concepţia satisface doar preocupări exclusiv metafizice. …conceptul despre un „suflet” al „culturii” ca generator de „cultură” face o impresie jalnică – de concept născut pe năsălie[7] (Blaga: 1969a[8], pp. 112-113).

Poziţia lui Manoilescu era una cu totul diferită: din primii ani ai activităţii sale intelectuale şi până la ultimele lucrări, a fost convins că doar entităţile supraindividuale – precum corporaţia, statul, naţiunea – există într-un sens fundamental; că ele sunt obiectul legitim al cercetării sociale; că pot întemeia o explicaţie acceptabilă a fenomenelor sociale. Voi încerca în cele ce urmează să detectez care a fost rolul supoziţiilor colectiviste în concepţia lui Manoilescu; făcând apel la distincţia lui, pe care am menţionat-o mai devreme, voi avea în vedere rolul acestora atât în sens explicativ, cât şi normativ*[2].

Perspectiva individualistă – pe care Manoilescu o asociază (corect) cu liberalismul – este respinsă de el fără menajamente. Pe de o parte, el se îndoieşte că aceasta e capabilă să întemeieze abordări teoretice care să ofere o înţelegere corectă a societăţii româneşti: cum voi arăta pe larg, el argumentează că societatea secolului XX este mult diferită de cea în care s-a născut abordarea liberală şi deci perspectiva individualistă. Pe de altă parte însă, cred că motivele pentru care Manoilescu nu agrea individualismul

erau mai generale, ţineau de o anumită orientare intelectuală. În general, pentru mulţi intelectuali, îndeosebi pentru cei cu o formaţie umanistă, perspectiva individualistă este prea puţin atractivă. Mai întâi, fiindcă ei pare să îi lipsească aura sublimă a celei colectiviste: ea este modestă în pretenţii. O abordare individualistă lasă deoparte obiectivul de a produce o cunoaştere a vieţii sociale ca întreg, „marea poveste", şi se rezumă la dorinţa de a înţelege fragmente ale vieţii sociale[9]. În al doilea rând (iar trăsătura aceasta s-a accentuat mult în ultima jumătate de secol), atunci când adoptăm individualismul, trebuie să luăm în seamă şi să folosim instrumente ceva mai tehnice (bunăoară, cele economice ori cele care se întemeiază pe teoria jocurilor), ceea ce multor cititori nu le produce o deosebită plăcere.

În plus, oricât ar părea de neaşteptat, individualismul ponderează spiritul extrem de raţionalist al epocii moderne, tendinţa de a crede că prin cunoaştere putem controla şi planifica societatea. (Aici îl voi urma pe unul dintre cercetătorii care au formulat cu maximă acuitate această idee – Fr. Hayek: 1944.) Secolul al XIX-lea, precum şi prima parte a secolului XX au reprezentat o epocă în care mulţi oameni, din dorinţa de a se elibera de credinţele religioase, de tradiţii şi de superstiţii, au ajuns să considere că nu trebuie să ne plecăm în faţa niciunei forţe, că nu trebuie să ne supunem niciunor principii pe care nu le putem înţelege. Or, punctul de vedere raţionalist nu poate fi susţinut decât dacă ne centrăm asupra actorilor individuali. Mintea umană este limitată, nu putem cunoaşte dincolo de condiţionările şi determinările prezentului şi contextului în care trăim. De aceea, atitudinea rezonabilă pe care o putem avea este una modestă: aceea de a vedea în dezvoltarea civilizaţiei rezultatul eforturilor combinate ale indivizilor; iar înţelegerea la care am putea ajunge este de a crea condiţii favorabile pentru ca indivizii din societate să contribuie în continuare la creşterea civilizaţiei. Dar, subliniază Hayek, nu suntem deloc îndreptăţiţi să adoptăm o atitudine raţionalistă trufaşă, care ne face să nu înţelegem limitele puterilor raţiunii noastre, să dispreţuim toate instituţiile care nu au fost construite în mod conştient şi să considerăm că un actor colectiv, posesor al unei superminţi, e capabil să direcţioneze conştient forţele societăţii, să planificăm întreaga societate.

M. Manoilescu, care în mod explicit s-a distanţat de perspectiva individualistă pe care a promovat-o secolul al XIX-lea (acela, zicea el, a fost secolul liberalismului, după cum, cu expresia sa celebră, secolul XX ar avea să fie secolul corporatismului), a păstrat însă intactă supoziţia raţionalistă. A formulat-o explicit prin ceea ce a numit „principiul organizării", care în „zodia organizării" (Manoilescu: 1942b[10], p. 123) este fundamental pentru societate[11]. Spre deosebire de perioadele de dinainte de Primul Război Mondial, când dezvoltarea societăţii se putea realiza într-o manieră extensivă, către noi şi noi teritorii, „formula epocii noastre este aceea de a realiza, pe un spaţiu restrâns şi cu mijloace restrânse, maximum de rezultate economice. Această formulă nu este libertatea, ci organizarea" (Manoilescu: 1934b, p. 46). Organizarea este un imperativ al epocii, scrie Manoilescu: cu alte cuvinte, ea are consecinţe benefice – ordinea, unitatea (dată de faptul coordonării), competenţa şi ierarhia. Ordinea este răspunsul la haosul intereselor individuale[12], iar ierarhia este presupusă în orice organizaţie, cu atât mai mult într-un stat modern.

Voi reveni în subcapitolul următor asupra temei centrale a unităţii şi coordonării. Până atunci voi menţiona o metaforă importantă în context. Manoilescu considera că munca inginerilor reprezenta un caz paradigmatic de organizare: ei „proiectează conştienţă asupra naturii inconştiente". Or, ideea de a „mări sfera de acţiune a factorilor conştienţi" era o tendinţă generală a perioadei. Organizarea ca principiu general reprezenta, într-un sens, o generalizare a unor lucruri foarte cunoscute:

> Ideea de raţionalizare a existat întotdeauna în interiorul unităţei de producţie; dar a duce mai departe acestă idee, a o generaliza dela unitatea de producţie la unitatea naţională, prin coordonarea tuturor întreprinderilor care fac parte din această unitate supremă[13] înseamnă a împlini o misiune care să ispitească nu numai ambiţia unui om, dar şi pe aceea a unui zeu (Manoilescu: 1938, pp. 85-86).

Manoilescu este un colectivist. Iar ambiţiile sale teoretice sunt uriaşe[14]. Una dintre componentele fundamentale ale concepţiei sale, cum vom vedea mai jos, este aceea a unei înţelegeri funcţionale a societăţii.

În acest cadru pare natural să ne întrebăm care este rolul apelului la o abordare colectivistă. Răspunsul pe care îl propun este că, în cazul multor autori – şi categoric în cel al lui Manoilescu –, o motivaţie importantă ar fi următoarea. Se constată că în societate există probleme pe care le putem considera de acţiune colectivă, dar şi că soluţiile practicate nu sunt eficiente. De aceea, trebuie căutate altele. Iar apelul la abordarea colectivistă, admiterea rolului cauzal al entităţilor supraindividuale, colective reprezintă o soluţie cu capacitate explicativă şi normativă foarte ridicată de a asigura cooperarea. Pentru Manoilescu, individualismul secolului al XIX-lea a reprezentat o soluţie care nu mai mergea în vremea lui; dimpotrivă, alternativa care consta în corporatismul colectivist îi apărea la acel moment o soluţie eficientă pentru rezolvarea problemelor de acţiune colectivă[15].

3.2. O lume ierarhică*[3]

Lumea lui Manoilescu nu era una orizontală: ea era constituită pe verticală, ierarhic. Pesemne că cea mai directă expresie a acestei viziuni este distincţia lui dintre clasă socială şi corporaţie: „Corporaţia este o integrare verticală în societate. Clasa este o integrare orizontală" (Manoilescu: 1934b, p. 19). Membrii unei clase sunt situaţi pe un plan orizontal comun în stratificarea ierarhică a societăţii (Manoilescu: 1942b, p. 34), în timp ce membrii unei corporaţii sunt integraţi vertical[16]:

> Corporaţia este o organizaţie colectivă şi publică compusă din totalitatea persoanelor (fizice şi juridice) care îndeplinesc împreună aceeaşi funcţie naţională şi au ca scop asigurarea exercitării acestei funcţii în interesul suprem al naţiunii, prin reguli de drept impuse cel puţin membrilor săi (Manoilescu: 1934a, p. 176).

Fiecare individ, membru al societăţii, îşi are locul propriu în organizarea ierarhică a acesteia, dat de funcţia pe care o îndeplineşte; egalitatea dintre oameni trebuie să lase locul ideii că fiecare are datorii, derivate din funcţia sa socială. Deasupra

individului se află entităţile sociale superioare: familii, corporaţii, stat, patrie, naţiune etc. Şi, aşa cum vom vedea imediat, nici acestea nu sunt de acelaşi tip: dimpotrivă, unele sunt aşezate deasupra, iar altele dedesubt, într-o ierarhie de sine stătătoare.

3.2.1. *Principiul contextual*

Această ontologie ierarhică are însă un caracter contextual: ea nu este metafizică, valabilă etern, ci depinde de nenumărate împrejurări sociale. Tocmai acest caracter universalist şi permanent e imputat de Manoilescu abordărilor individualiste. Spre deosebire de „principiile eterne ale lui 1789", corporatismul are, în opinia lui Manoileascu, o valoare relativă la o anumită epocă istorică (1934a, p. 10). Pentru el, lumea este întotdeauna ierahică, numai că nu e întotdeauna ierarhizată în acelaşi fel. Principiul ierarhizării nu este metafizic, ci istoric.

Pentru enciclopediştii francezi din secolul al XVIII-lea, lucrurile stăteau însă altfel: ei au lansat o doctrină ale cărei principii urmau să se aplice tuturor oamenilor, din orice epocă. Dar ideile trebuie contextualizate, susţine Manoilescu: acestea trebuie citite în relaţie cu ceea ce el numea „imperativele" fiecărei epoci. Şi au succes într-o epocă nu pentru că au o valoare logică, filosofică sau estetică absolută, ci, dimpotrivă, pentru că ele coincid cu imperativele acelei epoci. A înţelege rolul fiecărei idei şi deci al modului în care sunt ierarhizate entităţile sociale presupune aşadar cunoaşterea imperativelor epocii în care sunt formulate şi în care apar ca importante (p. 114).

Secolul al XIX-lea a fost secolul[17] liberalismului. Liberalismul este o concepţie integrală despre viaţă, care acoperă nu doar comportamentul economic al oamenilor, ci toate celelalte aspecte (Manoilescu: 1942b, p. 46): este ridicarea pe piedestal a libertăţii[18] economice, a democraţiei reprezentative, e perioada *laissez-faire* a statului neintervenţionist. De ce a avut succes? Fiindcă liberalismul corespundea cerinţelor acelei epoci: necesitatea industrializării şi a expansiunii indefinite, nelimitate a Europei Occidentale (Manoilescu: 1934a, p. 114). Dar după Primul Război Mondial în lume s-au produs schimbări uriaşe. În primul rând, economia

lumii s-a schimbat profund[19]. Ea fusese construită pe principiul exploatării de către ţările industriale a celor agricole: „Industria în general – şi în special în Europa de Vest – a fost construită pe baza că este posibil să vândă produsele industriale astfel încât cu munca anuală a unui muncitor industrial să cumpere munca a vreo 10 agricultori" (Manoilescu: 1986, p. 43). Or, acest schimb inegal nu mai este compatibil cu noua epocă, în care „umanitatea se angajează pe o cale nouă, aceea a unei egalităţi economice a naţiunilor" (1934a, p. 33).

Titlul celebrei cărţi a lui Manoilescu – *Secolul corporatismului* – indică limpede acest lucru: rolul corporatismului însuşi trebuie privit contextual. Noul secol stă sub o altă sumă de imperative decât cel anterior (pp. 34-56). Primul imperativ este cel al solidarităţii naţionale. În noua ambianţă economică domină exclusiv calculul intereselor naţionale; naţiunile devin într-un fel monade sau cetăţi asediate, pentru a rezista exploatării străine (autorul de bună seamă că are în vedere aici politicile protecţioniste), dar, ca şi în lumea fizică, presiunile exterioare măresc coeziunea interioară. Solidaritatea înseamnă unitatea scopurilor, a idealurilor. Acestea nu se reduc la scopuri economice (care ar mai fi putut fi relaţionate cu interesele economice ale indivizilor): dimpotrivă, solidaritatea devine fundamental politică.

Celelalte imperative pe care le menţionează Manoilescu sunt legate de rolul nou al statului şi al naţiunii, ca entităţi nou-constituite. Mai întâi este imperativul organizării vieţii sociale. Aşa cum am văzut deja, imperativul organizării cuprinde imperativele ordinii, unităţii (prin coordonare), competenţei şi ierarhiei. Imaginea ierarhică a societăţii este aşadar derivată dintr-un principiu superior, al cerinţelor generale ale epocii, căruia aranjamentele instituţionale ale societăţii trebuie să îi ofere un răspuns potrivit. Al treilea imperativ, al păcii şi al cooperării internaţionale, desigur că poate fi realizat în mod direct dacă statul are funcţii noi. În sfârşit, imperativul decapitalizării[20] solicită o schimbare din temelii a ordinii economice internaţionale; în particular, ţările industrializate trebuie să accepte o diminuare considerabilă a preţurilor produselor lor industriale în raport cu cele agricole[21] (*cf.* şi Manoilescu: 1933).

3.2.2. *Entităţi-scop şi entităţi instrumentale*

Ultima carte pe care a scris-o Manoilescu (probabil prin 1946) a fost publicată (cu o prefaţă de V. Morar) abia în anul 2010: *Etica politică*[22]. Aici, autorul dezvoltă distincţia dintre două tipuri de entităţi (presupusă de altfel în lucrările lui anterioare): entităţi-scop şi entităţi instrumentale. Punctul de pornire este ideea generală de raţionalitate. Manoilescu opinează că raţiunea este o unealtă intelectuală, care furnizează doar procedurile de argumentare, nu însă şi conţinutul argumentelor. Într-un mod care încă de la începutul secolului XX devenise clasic, de aici se iveşte formula raţionalităţii instrumentale. Potrivit acesteia, putem distinge ferm între scopuri, pe de o parte, şi mijloace pentru atingerea acestora, pe de altă parte. „Scopurile ţin mai mult de absolut şi de nedemonstrabil; mijloacele, în schimb, de necesar şi controlabil. Scopurile şi valorile politice supreme nu pot fi cenzurate decât din punct de vedere metafizic, mijloacele însă pot fi cenzurate din punctul de vedere al legitimităţii lor funcţionale”[23] (pp. 110-111), adică al capacităţii lor de a atinge scopul. Distincţia, deşi fermă, nu este universală: potrivit principiului său contextual, aceasta înseamnă că distincţia are un caracter contingent, în timp şi spaţiu; are valabilitate într-un anumit fel doar într-o epocă şi chiar doar într-un anumit spaţiu, de pildă, într-o ţară (Manoilescu: 2010, pp. 113-115). Dar, odată ce contextul este dat, distincţia e de nedepăşit[24].

Scopurile şi mijloacele sunt entităţi[25] de naturi total diferite. Manoilescu indică o listă chiar foarte lungă de astfel de entităţi, pe care le încadrează în felul următor în cele două categorii (sigur, conform principiului contextualist, această clasificare, argumentează autorul, este una relativă la o perioadă istorică):

a) Entităţi-scop (sau finale): 1. patria şi naţiunea; 2. clasa; 3. comunitatea confesională; 4. omenirea; 5. patria mică (provincia); 6. comunitatea profesională[26].
b) Entităţi instrumentale: 1. statul[27]; 2. doctrina politică[28]; 3. partidul politic; 4. suveranul sau şeful politic.

a) Entităţile-scop au prioritate în raport cu cele instrumentale.

Mai mult, cifrele romane indică efectiv o ierarhie în interiorul fiecărei categorii, ceea ce înseamnă că, atunci când cineva – un om politic – întâlneşte o situaţie în care aceste valori sau entităţi sunt în conflict, el are la dispoziţie un instrument de decizie: între o valoare finală şi una instrumentală, o va alege pe prima, iar între două valori din aceeaşi categorie va acorda prioritate celei clasate mai sus[29].

Ce face însă ca o astfel de entitate să nu fie doar „fantomatică”[30], să aibă consistenţă ontologică? Să luăm ca exemplu poate cea mai importantă entitate de acest fel: naţiunea[31]. În *Secolul corporatismului*, Manoilescu arată că ea „reprezintă o entitate superioară şi o personalitate distinctă de suma indivizilor care o constituie. Această colectivitate naţională urmăreşte scopuri care îi sunt proprii şi trec dincolo de scopurile indivizilor particulari” (p. 174). Aşadar, faptul că naţiunea este altceva decât o sumă de indivizi se exprimă prin faptul că există scopuri ale naţiunii care nu sunt reductibile la scopurile membrilor acesteia. „Societatea naţională este, mai întâi de toate, o societate care are un ideal comun al tuturor membrilor săi” (p. 175), iar acest lucru ar garanta faptul că ea reprezintă „o personalitate colectivă, originală şi foarte bine caracterizată, o formaţie istorică naturală, de care fiecare individ se simte ataşat prin legături organice” (2010, p. 122).

Două lucruri sunt fundamentale în descrierea lui Manoilescu: pe de o parte, faptul că temeiul unităţii naţionale este o unitate oarecum metafizică[32] (de cultură, limbă şi sânge; la un moment dat, autorul aminteşte şi de „vocea strămoşilor”); pe de altă parte, faptul că, într-un mod pe care l-am putea numi operaţional, naţiunea se exprimă prin formularea unui ideal. În termeni moderni, acest ideal este metaconstituţional: el este „pus şi admis printr-un fapt de conştiinţă şi nu printr-o formalitate constituţională” (Manoilescu: 1934a, p. 350).

Această unitate, dată de furnizarea unui scop legitim, are o consecinţă esenţială în argumentarea lui Manoilescu: entităţile-scop sunt surse de obligaţii efective, deci dobândesc o valoare etică[33]. Problema obligaţiilor, datoriilor legitime este soluţionată: normele care apar în funcţionarea unei astfel de entităţi-scop nu sunt pur şi simplu tehnice. Dimpotrivă, ele exprimă solidarităţi

între oameni care constrâng acţiunile acestora, într-un mod mai ferm sau mai puţin ferm. Constrângerile care vin dinspre naţiune sunt foarte puternice, sunt morale într-un sens puternic. Dar, după cum spune Manoilescu, cele care vin dintr-o entitate „minoră" precum profesiunea sunt mai slabe, ţin de decenţă şi de bun-simţ (2010, p. 145). Aici însă cred că e bine să subliniem că decenţa şi simţul comun exprimă, chiar dacă mai slab, constrângeri care au de asemenea o natură morală.

b) Entităţile superioare, ca surse de obligaţii, produc responsabilităţi, şi anume responsabilităţi de grup. În cadrul liberal, responsabilităţile de acest fel nu puteau fi definite (şi, accentuează Manoilescu, astfel era justificată neintervenţia statului în viaţa socială); dar odată ce aceste entităţi sunt recunoscute, ele generează responsabilităţi şi obligaţii sociale. Evident, şi acestea vor trebui raportate la ierarhia existentă; responsabilităţile şi obligaţiile sociale vor trebui până la urmă să fie raportate la entitatea aflată cel mai sus în ierarhie, deci la naţiune: fiecare clasă sau grup social va fi judecat în raport cu criteriul interesului integral al naţiunii (1942, p. 117).

Între valorile instrumentale, cea mai sus plasată este statul. În unele dintre lucrările lui Manoilescu felul în care este descris statul accentuează caracteristica acestuia de a fi o entitate supraindividuală, care tocmai din acest motiv ar putea fi opus nu unui om sau altuia, ci tuturor chiar:

> Statul corporatist nu este numai o entitate deosebită[34] de aceia a indivizilor, dar o entitate având drepturi care decurg din alte izvoare aşezate deasupra indivizilor înşişi şi cari s-ar putea dirija împotriva acestor indivizi în totalitatea lor, când interesul naţional etern ar cere-o (Manoilescu: 1937, p. 48).

Statul este conceput ca entitate instrumentală atât în perspectiva individualistă, cât şi în perspectivă corporatistă. Pentru individualism, el este un mijloc creat pentru fericirea individului[35]; pentru corporatism este un instrument al naţiunii. Ca urmare, forţa morală a statului este întotdeauna derivată, precum – zice Manoilescu (2010, p. 118) – e lumina Lunii pe care aceasta o primeşte de la Soare[36]. De aceea nu este permis să facem

confuzie între stat şi patrie sau naţiune, încât să plutească asupra statului întreaga autoritate morală a naţiunii. Aceasta pentru că pot exista situaţii conflictuale între stat şi naţiune. Când acestea apar, fiecare are datoria de a urma idealurile naţionale: când „o clică restrânsă de uzurpatori impune statului dominaţia sa", este legitim să se facă apel la dreptul la insurecţie; morala oficială a statului nu exprimă o valoare-scop (2010, pp. 207-2016).

Voi reveni în lucrarea de faţă în mai multe rânduri asupra statului şi a rolului lui. Aici, pe scurt, mă voi opri la corporaţie, altă entitate pe care Manoilescu o tratează ca fiind de tip scop[37]. Corporaţiile sunt unele dintre multiplele feluri de asociaţii (formale sau informale) care există în societăţile moderne. Astfel de asociaţii agregă indivizii dintr-o societate într-o multitudine ca şi infinită de moduri. Dar nu doar interesele determină asocierile de tip corporaţii, ci şi altceva: ele se prezintă ca o „personalitate colectivă care are idealul ei, spiritul ei şi etica ei particulară" (Manoilescu: 1934a, p. 191). Autorul are, după cum am văzut, o linie directă de argumentare, de la existenţa unui ideal (colectiv) al unei entităţi-scop la tratarea acestuia ca izvor de normativitate: orice ideal naşte o etică (p. 195). Ca urmare, şi corporaţiile dau naştere unei moralităţi.

Un argument de acest tip a fost făcut celebru de E. Durkheim (2001). Manoilescu citează cartea autorului francez şi are în vedere îndeosebi cunoscuta prefaţă la a doua ediţie, unde Durkheim aduce în discuţie grupurile profesionale. El este de acord cu teza acestuia că o morală profesională nu poate exista decât în cadrul corporaţiei, care are un înalt caracter moral (p. 198). Durkheim considera că sarcina sa ca sociolog era aceea de a da seamă de transformarea societăţilor moderne europene şi de a arăta care sunt formele noi de moralitate ce apar – şi, în general, care sunt formele noi de aranjamente instituţionale consonante cu modernitatea. În perioada sa matură (căreia îi corespunde şi prefaţa la a doua ediţie a *Diviziunii muncii sociale*), el ajunsese la concluzia că grupurile profesionale (corporaţiile) umpleau o lacună importantă în societăţile moderne[38]. Una dintre funcţiile acestora era aceea de a integra moral indivizii. Aceştia se asociază nu numai pentru a-şi apăra interesele, ci şi pentru a fi împreună cu alţi semeni, pentru a nu se simţi pierduţi în mijlocul adversarilor,

pentru a avea plăcerea comunicării etc. Pe scurt, aceasta înseamnă a avea împreună aceeaşi viaţă morală; şi mai înseamnă că indivizii încetează astfel să trăiască într-un „vacuum moral” (Durkheim: 2003, p. 12). Corporaţiile au de aceea forţa morală de a constrânge acţiunile membrilor lor, iar consecinţa generală este stabilitatea economică[39].

Dar Manoilescu se desparte[40] de Durkheim în privinţa raportului dintre individul uman şi corporaţii (şi stat). Pentru Durkheim, drepturile individuale trebuie întotdeauna puse deasupra cerinţelor statului, iar cultul persoanei umane (singurul destinat să supravieţuiască – Durkheim: 2003, p. 69) este capabil să furnizeze un consens moral pentru societăţile moderne, este mediul în care toate asociaţiile umane pot interacţiona. Pentru Manoilescu, lucrurile stau exact invers[41]. Pentru el, interesul corporaţiei domină interesul individual. Ba mai mult, zice el,

> respectul pentru mase este înlocuit, în morala corporatistă, prin respectul faţă de naţiune şi de idealul ei. Respectul pentru libertatea individuală este înlocuit de respectul pentru colectivităţile organizate, deci pentru autonomia corporativă (Manoilescu: 1934a, p. 197).

3.2.3. *Individul*

În acest spaţiu ontologic, individul uman nu poate să îşi găsească decât un loc mărginaş. În lumea ierarhică a lui Manoilescu, individului cu greu i se mai pot ataşa consistenţa, identitatea de sine. El îl citează aprobativ (1934a, p. 43n) pe H.M. Tiede, după care, întrucât este mereu prins într-un cadru organizaţional, omul încetează să mai fie măsura tuturor lucrurilor, cum cerea maxima lui Protagoras. Manoilescu concede: şi în corporatism „individul constituie o realitate concretă de cea mai mare importanţă” (p. 76), dar el nu există ca entitate de sine stătătoare, ci numai în raport cu altele superioare lui. Pentru Manoilescu, datoriile precedă drepturile: iar acest lucru derivă din aceea că entităţile superioare au preeminenţă în raport cu celelalte. Cum naţiunea precedă individul, prioritate au datoriile lui faţă de naţiune. Drepturile

individuale îşi păstrează sensul numai dacă sunt expresii ale recunoaşterii acestor raporturi ierarhice: „Dreptul la muncă, dreptul de a fi util este singurul drept care colorează social şi etic viaţa naţională” (Manoilescu: 1934b, p. 20).

Autorul accentuează mereu că susţinerile sale privesc epoca sa, care este diferită prin natura ei de epoca secolului al XIX-lea. „Zeiţele” aşezate atunci pe soclu de liberalism – în principal libertatea şi egalitatea – nu ar mai fi, după el, de actualitate în noua epocă a corporatismului (1934b, p. 20).

Voi zăbovi ceva mai mult asupra acestei chestiuni, dată fiind importanţa ei. Voi proceda însă pe ocolite. Voi începe prin a mă apleca asupra unei chestiuni pe care Manoilescu o aduce mereu în discuţie ca fiind centrală pentru înţelegerea rolului individului, şi anume mecanismele de luare a deciziei în diferite structuri organizaţionale şi, în particular, asupra regulii pe care modernitatea a ridicat-o la un rang atât de înalt, încât uneori a ajuns să fie chiar considerată (deloc fericit, cred) definitorie pentru democraţia liberală[42]: regula majorităţii, în cadrul instituţional al votului universal. O regulă de luare a deciziei precum cea a majorităţii este evident asociată atât cu ideea de libertate, cât şi cu cea de egalitate: cu libertatea, pentru că se prezumă că orice individ poate să voteze în orice mod posibil, aşa cum crede; cu egalitatea, deoarece toţi indivizii au aceeaşi poziţie în procesul votului: voturile lor sunt egale între ele[43].

Manoilescu atacă însă cu forţă atât ideea de libertate, cât şi cea de egalitate. Libertatea[44], spune el, trebuie înlocuită cu organizarea (1934a, p. 110): în noua epocă inaugurată de sfârşitul Primului Război Mondial ceea ce contează este disciplina individuală, supunerea absolută care este datorată interesului superior al naţiunii. Egoismul, ce întemeiază libertatea, trebuie înlocuit cu spiritul de sacrificiu (p. 197). Egalitatea de asemenea devine lipsită de sens în secolul corporatismului. Căci o persoană e definită acum nu ca un individ în sine, izolat, ci prin funcţia pe care o are în societate; drepturile ei sunt drepturile necesare pentru a-şi îndeplini rolul. Ca urmare, egalitatea este un principiu antisocial (p. 110). Vocile membrilor societăţii nu sunt egale. Dar democraţia liberală le egalizează atunci când vrea să producă o decizie socială[45] (p. 148).

Ideea de egalitate, instituţionalizată ca vot universal, a avut, consideră Manoilescu, consecinţe negative pentru societate. Mai întâi, a „distrus principiul autorităţii naturale, adică al acelei autorităţi ce n-are nevoie de teorii care să o justifice, nici de sancţiuni care să o impue". În al doilea rând, a pus în dependenţă clasa conducătoare de mase, chiar a „înjosit"-o astfel. „Ce vreţi să gândească ţăranul de politicianul care – de la cel mai modest agent la ministru – se prezintă la el veşnic în situaţia unui solicitant, care îi vânează voturile prezente sau viitoare?" (Manoilescu: 1942b, p. 279). În continuare vom vedea care este explicaţia acestor susţineri.

3.2.4. *Voinţa generală*

Principiul majorităţii este o ţintă preferată a lui Manoilescu. El pleacă de la ideea că o regulă de decizie socială precum cea a majorităţii produce un rezultat, o opţiune care apoi este luată ca exprimând voinţa grupului în care se aplică. Dar astfel este presupus ceva, anume că grupul este considerat o sumă a membrilor lui; or, dacă – precum în cazul fiecărei entităţi superioare – avem de-a face cu ceva mai mult decât cu o simplă sumă, atunci şi legitimitatea alegerii trebuie chestionată. Plecând de aici, Manoilescu identifică problema alegerii în conformitate cu o regulă precum cea majoritară cu cea a formării voinţei generale a unei comunităţi cum este naţiunea (dar şi a voinţei unor alte comunităţi, cum ar fi, de exemplu, o corporaţie: voinţa corporativă). În continuare, pentru a discuta problema votului majoritar şi a voinţei generale mă voi baza pe Manoilescu: 1934a (îndeosebi pp. 146-148, 266-269, 325-326).

Ideea de voinţa generală exprimă o prejudecată, zice Manoilescu. Mai mult, continuă el, voinţa generală a hipnotizat mai bine de un secol mulţimile, încât urmele ei sunt greu de înlăturat: luându-se încă drept corecte ideile care stau la baza contractului social al lui Rousseau, se asumă fără multă reflecţie că voinţa generală „este întotdeauna dreaptă şi întotdeauna tinde către utilitatea publică". Cum poate fi însă identificată, recunoscută voinţa generală? Pentru liberalism, sugerează Manoilescu, mijlocul

este simplu: constă pur şi simplu în a vedea cum votează oamenii şi care e majoritatea care rezultă. Voinţa generală este voinţa majorităţii. Or, crede Manoilescu, această susţinere este greşită.

Înainte de a vedea care sunt argumentele sale în acest sens, vreau să fac o observaţie cu privire la felul în care înţelege Manoilescu ideea de contract social. Cred că acesta este cu totul eronat. Manoilescu nu pare să deosebească între stadiul constituţional şi cel postconstituţional în funcţionarea unei societăţi. El crede ceva de genul următor: potrivit teoriei contractului social, voinţa generală se formează prin regula majorităţii: „Majoritatea este piatra fundamentală a sistemului individualist şi liberist; fără majoritate, şi anume majoritate de massă, adică majoritate între neegali, nu se poate concepe construcţia statului”[46] (1934b, p. 9). Însă potrivit abordării contractualiste, la nivel constituţional (în cazul de faţă, la cel al contractului social) funcţionează unanimitatea sau consensul; doar la nivel postconstituţional deciziile se iau prin majoritatea voturilor[47]. Aceste consideraţii sunt relevante pentru a evalua corect critica făcută de Manoilescu înţelegerii liberale a voinţei generale.

Manoilescu formulează mai multe argumente împotriva identificării voinţei generale cu rezultatele regulii majorităţii. Primul este oarecum metodologic: în general, crede el, voinţele individuale nu pot fi sumate; este o eroare psihologică să vrei aşa ceva, căci o asemenea sumă nu are sens. Mai important e însă un alt argument[48]: voinţa generală nu poate fi definită ca majoritate a membrilor prezenţi ai comunităţii; cum ea exprimă voinţa naţională – care este şi voinţa membrilor ei viitori, ca şi a membrilor ei din trecut, decedaţi –, majoritatea actuală nu are niciun fel de legitimitate. Mai mult, nici măcar unanimitatea membrilor ei actuali nu poate exprima voinţa generală[49].

Acest argument cred că poate fi convertit cu uşurinţă într-un limbaj modern – a defini voinţa generală ar însemna să ne plasăm într-o situaţie ipotetică, în care sunt luate în considerare voinţele individuale ale tuturor membrilor societăţii, din orice generaţie ar face ei parte[50]. Dar şi procedând astfel, rămân două chestiuni nerezolvate. Prima: este admisibil în această situaţie să se apeleze la regula majorităţii, dacă totuşi voinţele individuale nu pot fi

sumate? (Sau se impune unanimitatea?) A doua: ar fi această regulă una în care voinţele individuale sunt considerate egale sau – deoarece egalitatea este respinsă – am avea un alt mod de a produce voinţa generală? Manoilescu nu dă un răspuns la aceste întrebări, dar găsim unele idei în pasajele în care ia în discuţie nu voinţa generală, ci voinţa corporativă.

Cum putem recunoaşte voinţa corporativă? Nici în cazul corporaţiilor decizia nu este o chestiune de număr: altele sunt mecanismele prin care aceasta se poate face. Nici măcar formula paritară (când interacţionează sindicatele salariaţilor şi patronilor) nu merge: ea e, zice Manoilescu (1934a, p. 252), o formulă de echilibru, nu însă şi una de înţelepciune; căci astfel nu este exprimat neapărat interesul corporaţiei: „Pentru corporaţii, la fel ca şi pentru naţiuni, voinţa celor prezenţi nu este expresia naturală a intereselor permanente şi profunde ale corporaţiei care, ca funcţie naţională, este eternă" (pp. 265-266). Manoilescu pare să considere că niciun mecanism de formare a deciziilor nu este potrivit pentru a identifica voinţa corporativă: nici regula majoritară simplă, nici o regulă majoritară ponderată (în funcţie de importanţa persoanelor în cadrul corporaţiei sau chiar în funcţie de competenţa acestora) nu vor putea exprima „perfect adecvat" voinţa unei astfel de comunităţi.

Care ar fi atunci soluţia pentru a ajunge la reala voinţă colectivă? Manoilescu crede că soluţia constă în a admite că problema e una care ţine nu de agregarea voinţelor, ci de studiul imparţial al fiecărei situaţii: ceea ce contează sunt opiniile tehnice şi obiective. Decizia nu ţine de opţiunile individuale, ci de logica obiectivă a situaţiei. Dar evident că în fiecare caz particular trebuie procedat într-un fel pentru a ajunge la o decizie. Atunci se poate apela la diverse instrumente tehnice: inclusiv regula majorităţii devine o soluţie (de exemplu, atunci când decizia trebuie luată în grupuri omogene, când oamenii au o competenţă egală şi un interes egal în privinţa chestiunilor în care urmează să se decidă). Alegerea metodei de a decide ţine aşadar de context; nu se poate impune o singură astfel de metodă. Mai mult, întotdeauna apare şi o componentă calitativă (şi deci, într-un anumit sens, arbitrară): căci importanţa unei persoane[51] nu poate fi determinată în mod absolut independent.

Schimbarea pe care o propune Manoilescu în înţelegerea mecanismelor de decizie colectivă este într-adevăr majoră: el contestă orice fel de justificare tuturor regulilor agregative de alegere (regula majorităţii simple fiind cea mai cunoscută dintre ele). Dimpotrivă, pentru el acestea sunt justificate doar ca instrumente tehnice, adecvate unor situaţii speciale, folosite pentru a aproxima reala voinţă colectivă.

Aşa cum voi argumenta în subcapitolul 3.3, Manoilescu nu oferă însă răspunsuri adecvate întrebării complexe care vizează modul în care, pus la lucru, sistemul corporativ ar urma să funcţioneze. Până atunci însă voi analiza mai jos o chestiune de metodă: natura explicaţiilor pe care le propune autorul.

3.3. Principiul funcţional

3.3.1. *Rolul fundaţional al principiului funcţional*

Sistemul corporatist este guvernat de principiul funcţional, scrie Manoilescu (1934a, p. 116). Rolul acestui principiu este de a furniza criteriile pentru a stabili dacă ceva e sau nu oportun în societate. În acest sens, principiul funcţional îndeplineşte în teoria lui Manoilescu un rol fundaţional, analog celui al contractului social din abordările individualiste, precum cea a lui Rousseau (2003, p. 100). Pentru a vedea cum se realizează acest lucru, să pornim de la un exemplu. În democraţiile liberale, partidele politice au un rol esenţial pentru formularea politicilor publice; într-un sistem corporatist, dimpotrivă, corporaţiile sunt cele care joacă acest rol. Cum se poate explica alegerea între cele două feluri de instituţii? Răspunsul lui Manoilescu este foarte simplu: în baza principiului funcţional, această alegere depinde de măsura în care într-un anumit context o instituţie joacă un rol funcţional mai esenţial şi mai necesar decât cealaltă.

> Rolul funcţional este, pentru instituţii, ceea ce pentru oameni constituie raţiunea lor de a exista. Istoria ne arată că toate instituţiile

> sociale, la fel ca şi personalităţile umane, sunt tolerate în viaţa popoarelor chiar şi atunci când comit cele mai mari erori şi cele mai mari greşeli dacă ele îndeplinesc o funcţie esenţială pe care nicio altă instituţie sau nicio altă persoană nu o pot realiza (pp. 133-134).

De exemplu, nobilii feudali au continuat să existe timp îndelungat fiindcă au realizat o funcţie – anume aceea de a-şi apăra supuşii de tâlharii din afara domeniului[52]. Mai mult, într-un spirit evoluţionist, Manoilescu continuă:

> Instituţiile şi organizaţiile sociale, la fel ca şi fiinţele vii, există într-un mediu de luptă continuă, la sfârşitul căreia supravieţuiesc doar acelea care, în ciuda tuturor defectelor lor, realizează o funcţie indispensabilă (p. 134).

Aceste texte rezumă în mod exemplar modul în care Manoilescu a construit întregul său edificiu teoretic. El are următoarea structură: mai întâi, Manoilescu identifică o entitate supremă (pentru epoca sa corporatistă, aceasta ar fi naţiunea), caracterizată printr-un anumit ideal sau obiectiv. Orice entitate, orice acţiune sunt justificate apoi prin referire la modul în care promovează acel ideal, deci prin modul în care îşi îndeplinesc funcţia socială[53]: „Tot ce este conform interesului naţional este drept; tot ce este contrar interesului naţional este nedrept” (p. 110). Optimismul metateoretic al lui Manoilescu în ce priveşte virtuţile abordării funcţionale este de-a dreptul panglossian.

Statul, clasele sociale, corporaţiile etc. au funcţii sociale şi sunt judecate în raport cu felul în care şi le îndeplinesc. Dar procesul este chiar mai complicat. Multe alte lucruri îşi găsesc justificarea prin aceea că îndeplinesc funcţii diverse. Individul „în general”, lipsit de orice caracter funcţional, nu există (p. 76); proprietatea (privată sau publică) se justifică după cum îndeplineşte funcţia de a promova rezultate economice mai bune[54] (p. 103); partidele politice au avut rolul, în perioada liberală, de a organiza lupta dintre forţele reacţiunii şi cele revoluţionare şi de a stabili un echilibru între aceste forţe (p. 135); chiar şi principiile morale ar trebui, după Manoilescu, să fie regândite într-un spirit funcţional, în funcţie de modul în care promovează rolul diferitelor

organizaţii. Etica trebuie să fie funcţională (p. 195). Manoilescu acordă analizei funcţiilor claselor sociale în societate un volum întreg: *Rostul şi destinul burgheziei româneşti* (1942). Teza sa fundamentală este că orice clasă socială îndeplineşte nu doar funcţii specifice, care decurg din locul acesta în organizarea pe orizontală a societăţii, ci şi anumite funcţii naţionale – generale şi supraprofesionale. În cazul burgheziei, această funcţie, în raport cu care ea este evaluată, e aceea de a organiza munca şi producţia naţională în toate sectoarele ei (1942, p. 34). Iar exemplele ar putea fi multiplicate: totul, după Manoilescu, trebuie gândit în acest spirit funcţional.

3.3.2. *O paranteză metodologică*

Nu va fi deloc surprinzător să notăm apropierea dintre susţinerile de mai sus ale lui Manoilescu şi abordările funcţionaliste din ştiinţele sociale. „Funcţionalismul" este un termen ambiguu: uneori e utilizat pentru a face referire la un curent specific din sociologie şi antropologie, din prima parte a secolului XX, care a avut ca principali reprezentanţi autori precum Malinowski, Radcliffe-Brown sau Parsons; alteori la o abordare mai generală, care include şi autori atât de diferiţi precum Durkheim (2001) sau Marx[55] (ba chiar autori contemporani care se definesc ca instituţionalişti); în sfârşit, când este adus uneori în discuţie, termenul „funcţionalism" se referă la o schemă generală de explicaţie, nu la o teorie socială anume.

În ştiinţele sociale, dar şi în viaţa de zi cu zi, explicaţiile de tip funcţional sunt foarte răspândite. Ele apar adesea ca naturale, de aceea nici nu sunt discutate cu atenţie. Spunem: funcţia butonului „putere" de pe laptop este aceea de a deschide şi de a închide aparatul; spunem: statul are funcţia de a asigura ordinea în societate. Sau, când ne raportăm la abordări teoretice precise, citim de exemplu:

> Clasa ţărănească are ca funcţiune naţională aceea de a munci pentru alimentarea naţiunii şi pentru crearea acelui prisos exportabil, care procură prin import articolele pretinse de civilizaţia contemporană.

> Clasei ţărăneşti nu i se poate cere să dovedească mai multă pricepere şi mai multă organizaţie a muncii decât atâta cât este învăţată să aibă (Manoilescu: 1942b, p. 115).

Unul dintre cele mai renumite exemple de explicaţie funcţională este dat de Radcliffe-Brown (1952). Cum se explică relaţiile dintre nepot şi unchiul din partea mamei în societăţi de tip patriliniar din Africa de Sud?[56] În timp ce unchiul are obligaţia de a-i face diferite servicii nepotului, acestuia i se permite să îşi trateze unchiul într-o manieră nerespectuoasă, să-şi însuşească unele dintre bunurile lui, să i se adreseze într-un limbaj chiar obscen etc. O posibilă explicaţie a acestor relaţii este aceea că aici avem de-a face cu vestigii ale unei trecute organizări matriliniare a societăţii. Radcliffe-Brown nu admite însă că într-o societate prezenţa anumitor caracteristici care nu corespund stadiului prezent al dezvoltării ei se poate explica prin invocarea trecutului, a unei alte organizări sociale a acelei societăţi în care acea caracteristică ar fi avut rolul sau funcţia ei. Nu există practici sociale care să nu aibă o funcţie actuală[57]. Ca urmare, explicaţia relaţiilor dintre nepot şi unchiul din partea mamei trebuie să se găsească în organizarea patriliniară a societăţii. Copilul, argumentează Radcliffe-Brown, se află sub autoritatea tatălui, căruia îi datorează supunere şi respect. Dar linia maternă este caracterizată de afecţiune şi permisivitate; ca urmare, copilul se aşteaptă din partea fratelui mamei la acelaşi tip de raporturi. Relaţiile observate (un comportament nerespectuos al nepotului faţă de unchiul matern) reprezintă tocmai instituţionalizarea acestora, iar un eventual conflict cu principiul senioritătii – căci unchiul aparţine unei generaţii anterioare celei a nepotului – este manevrat prin ritualizarea unor relaţii de „joc” între cei doi indivizi.

Acest exemplu ne permite să ne apropiem mai mult de structura unei explicaţii funcţionale (ce înseamnă că o clasă, precum cea ţărănească, are o anumită funcţie?). O explicaţie funcţională are trei componente. Prima este un sistem social *S* sau o entitate în raport cu care se realizează analiza (precum, în cazul teoriei lui Manoilescu, naţiunea ori interesul naţional). A doua este entitatea sau practica socială sau fenomenul *P*, despre care

spunem că are un rol funcţional. A treia constă în indicarea unor consecinţe *C* ale acţiunii lui *P*; aceste consecinţe sunt benefice pentru *S*: ele pot consta în stabilitate, coeziune socială, eficienţă economică sau – după cum accentuează Manoilescu – în adecvarea la imperativele epocii.

O explicaţie funcţională a unei entităţi sau practici *P* care are consecinţele benefice *C* asupra unui sistem social sau entităţi *S* are structura următoare: *P* există şi persistă datorită consecinţelor ei *C* asupra lui *S*. Aplecându-ne mai atent asupra acestei formulări, să observăm că explicaţia funcţională constă în trei susţineri:

1. *P* există sau persistă într-o societate caracterizată prin *S*.
2. *P* are capacitatea de a produce *C* într-o societate caracterizată prin *S*.
3. *P* există sau persistă într-o societate caracterizată prin *S* pentru că are capacitatea de a produce *C*.

Este important de notat că esenţial pentru o explicaţie funcţională nu e faptul că *P* are anumite efecte (dacă lucrurile s-ar rezuma doar la atât, atunci explicaţiile funcţionale nu ar fi altceva decât simple banalităţi), ci că *P* există pentru a provoca efectele *C*.

Să revenim la exemplele lui Manoilescu. Susţinerile lui vor putea fi reformulate ca explicaţii funcţionale astfel: clasa ţărănească există într-o societate modernă, în care interesul naţional este suveran, pentru că ea produce bunurile necesare alimentării naţiunii şi exportului, iar acest fapt este suficient pentru ca ea să continue să existe; sau: proprietatea privată va continua să existe într-o societate corporatistă dacă ea va reuşi să producă rezultate sociale benefice acesteia. Mai mult, chiar existenţa unei entităţi este justificată prin aceea că ea îndeplineşte o funcţie socială:

> Partidele politice de dreapta sau de stânga care au dominat viaţa publică în secolul al XIX-lea au îndeplinit cu siguranţă o astfel de funcţie. Căci dacă nu ar fi îndeplinit-o, nu ar fi existat (pp. 135-135).

Manoilescu nu doar face mereu apel la explicaţii de tip funcţional; cred că el merge mult mai departe, considerând că

singurele explicaţii sociale acceptabile sunt cele funcţionale; nu există o altă modalitate de a justifica o entitate, o practică socială altfel decât prin probarea faptului că are un rol sau o funcţie socială. Cu excepţia, evident, a entităţii supreme, care îşi este sieşi suficientă (naţiunea, în epoca nouă corporatistă). Ca urmare, consider că Manoilescu este funcţionalist, în sensul că pentru el orice instituţie sau entitate socială nu poate fi justificată decât prin rolul sau funcţia pe care o are.

Dacă lucrurile stau astfel, ar fi interesant de văzut dacă Manoilescu are răspunsuri puternice la criticile adresate unor astfel de abordări. Criticile vizează în general una din următoarele trei ţinte (Kincaid: 1990): 1. explicaţiile de tip funcţional nu se bazează pe date adecvate; 2. chiar dacă sunt confirmate, ele nu oferă explicaţii satisfăcătoare; şi 3. nu există o analogie între selecţia naturală şi domeniul social.

Potrivit lui Elster (1982; 2013), explicaţiile funcţionale nu au o bază factuală adecvată: de multe ori, ele nu arată în ce fel sunt conexate cauzal consecinţele *C* de practicile sau entităţile *P*. Altfel spus, din explicaţiile funcţionale lipseşte elementul esenţial: mecanismul cauzal. Nu îmi este deloc clar ce mecanisme cauzale a folosit Manoilescu pentru a-şi formula susţinerile. Probabil că cea mai elaborată lucrare a sa în acest sens este Manoilescu (1986); politicile protecţioniste sunt explicate prin faptul că au anumite funcţii, atât pentru societatea în care statul le promovează, cât şi la nivel internaţional (pp. 382-383). Desigur, este de discutat cât de valide sunt aceste explicaţii, însă nu voi intra aici în această chestiune. Mai mult, autorul indică explicit legătura dintre analizele sale economice şi alte explicaţii mai generale (precum cea care priveşte funcţia socială a proprietăţii private[58]). Dar, în general, deşi lucrările lui Manoilescu abundă în formulări care au forma unor explicaţii funcţionale, cu greu găsim şi întemeieri cauzale ale relaţiilor postulate. În plus, chiar dacă uneori autorul lasă posibilitatea unor explicaţii alternative, cel mai adesea nu face decât să aserteze funcţia socială sau rolul social ca un postulat de nechestionat. E adevărat, există locuri în care Manoilescu este mai explicit. Am amintit deja că el critică burghezia pentru că această clasă nu a produs anumite consecinţe (anume, ea nu a reuşit să organizeze agricultura); acolo, autorul arată mai clar cum,

evaluând consecinţele, se poate spune că ceva şi-a îndeplinit sau nu funcţia. Dar acestea sunt mai curând excepţii.

Explicaţiile funcţionale sunt uneori criticate pentru că sunt simetrice: ele se pot inversa, căci, aşa cum se susţine că *P* există pentru a promova *S*, la fel e posibil să se susţină că *S* există pentru a promova *P*. Dar în cazul lui Manoilescu aşa ceva nu se poate întâmpla, fiindcă el postulează ca dată o ierarhie a entităţilor: or, în acest caz, numai o entitate situată mai jos poate promova una mai înaltă, nu şi invers.

Unii critici ai funcţionalismului[59] sugerează că explicaţiile funcţionale nu sunt de fapt explicaţii. Din mai multe motive. Primul este că lor le lipsesc elementele esenţiale ale unei explicaţii satisfăcătoare (aşa cum am notat deja, unii autori consideră că un ingredient al acestora ar fi capacitatea de a cuprinde mecanisme cauzale). În al doilea rând, ele nu reuşesc să arate de ce, dintre multiplele variante posibile, doar unele există. Căci în general există aşa-numitele echivalente funcţionale (procese sau entităţi alternative care ar putea îndeplini aceeaşi funcţie), iar explicaţiile funcţionale nu oferă o certitudine deductivă sau măcar o probabilitate înaltă pentru *explanandum*, adică pentru existenţa sau persistenţa exact a unui anume *P*. În al treilea rând, explicaţiile funcţionale nu se concentrează asupra modului în care a apărut *P*, ci mai degrabă asupra felului în care funcţionează.

Aceste critici ale abordării funcţionale sunt foarte generale. Ele cred că se aplică foarte bine abordării lui Manoilescu. Recursul lui la entităţi precum naţiunea, care ar fi izvorul suprem al constrângerilor funcţionale, este pentru mine opac oricărei încercări de a detecta vreun mecanism cauzal. Naţiunea trebuie asumată, trebuie asumat că unor persoane (precum chiar Manoilescu) le sunt revelate interesele supreme ale acesteia şi astfel sunt legitimate toate constrângerile funcţionale. Cum se întâmplă însă aşa ceva nu ştim. Apoi, Manoilescu nu are în vedere echivalentele funcţionale. Pentru el este limpede ce funcţie are – atunci când are! – fiecare grup social; ba chiar asumă că trebuie să aibă, pentru ca întregul sistem să funcţioneze optim. Manoilescu susţine că imperativele epocii apărute după Primul Război Mondial impun anumite instituţii şi organizaţii, ridică unele entităţi pe soclu, dar le coboară pe altele; că aranjamentele instituţionale

corporatiste sunt un răspuns la aceste imperative. Dar (presupunând că admitem descrierea pe care Manoilescu o oferă noii epoci), chiar dacă am considera că a reuşit să arate că aranjamentele instituţionale corporatiste îndeplinesc funcţiile lor sociale, el nu a argumentat convingător şi că aceste aranjamente sunt unicele posibile. Cred însă că cea de-a treia critică a explicaţiilor funcţionale este mai puţin relevantă. Nu cred că modul în care a apărut *P* este esenţial; a indica modul în care funcţionează acesta este mult mai important. Din păcate, explicaţiile lui Manoilescu pică un test în acest sens. Căci, aşa cum am văzut, el ne invită să admitem că asumăm că *P* funcţionează, mai degrabă decât să arate că acţiunea acestuia este conexată efectiv cu fenomenele din societate. (De unde, de exemplu, rezultă că burghezia sau ţărănimea au funcţiile pe care i le ataşează Manoilescu?) Am văzut că Manoilescu a formulat şi teza extrem de puternică după care o entitate a ajuns să existe şi să persiste pentru că a fost selectată printr-un mecanism evoluţionist în cursul istoriei. Cred că astfel el încearcă să furnizeze un mecanism cauzal suplimentar; în faţa unei critici precum cea a lui Elster, am avea aici o încercare de răspuns. Din păcate însă, ea nu este dezvoltată de autor, care, mai mult, adesea pare fascinat de un alt model argumentativ (acela al unui determinism triumfător al imperativelor fiecărei epoci, care ar fi suficient pentru a susţine existenţa unei soluţii).

Plecând de la aceste observaţii, vreau să subliniez că abordarea mea critică nu vizează în general explicaţiile de tip funcţional; atunci când avem în vedere modul în care astfel de explicaţii sunt înţelese şi utilizate de Manoilescu, sunt de acord că ele sunt deficitare. Dar, aşa cum voi arăta mai jos, explicaţia funcţională este una pe care o admit ca (deosebit de) relevantă şi folositoare. Explicaţiile instituţionale sunt, în fond, explicaţii funcţionale. Iar mecanismele pe care abordările instituţionale le propun pentru a explica diverse fenomene sociale cred că au capacitatea de a depăşi obiecţii precum cele formulate mai devreme. Şi, subliniez, voi susţine că acest lucru se întâmplă, în particular, atunci când facem apel la abordarea instituţiilor ca echilibre, rezultate ale unui proces evoluţionist.

Explicaţie funcţională şi instituţionalism. Să considerăm din nou unul dintre exemplele standard de explicaţie funcţională (Cohen: 1978, pp. 260-261): o practică socială, precum un dans al ploii, are funcţia de a produce o creştere a coeziunii sociale. Explicaţia are următoarea formă (este evident un argument, cu premise şi concluzie): să presupunem că ori de câte ori (în situaţii de secetă aspră) se realizează un dans al ploii, în scurt timp în societate se manifestă o creştere a coeziunii sociale. Ca urmare, în această situaţie particulară se va realiza un dans al ploii. Cohen atrage atenţia că explicaţia nu constă în aceea că un anumit rezultat sau efect – creşterea coeziunii sociale – explică faptul că a fost realizat un anumit ritual; dimpotrivă, acel ritual este explicat prin existenţa unui fapt dispoziţional – anume că, dacă membrii societăţii s-ar angaja în acest ritual, atunci coeziunea ar creşte.

Elementul hotărâtor în acest loc este rolul jucat de o instituţie, aici de ritualul constând într-un dans al ploii. Instituţia este un fapt „dispoziţional", ceva care poate produce un anumit tip de comportament într-o anumită situaţie. Este doar dispoziţional, fiindcă e vorba despre o constrângere chiar numai posibilă (un pahar de sticlă rămâne casabil chiar dacă, de când a fost produs – poate chiar cu o sută de ani în urmă – încă nu s-a spart şi nici măcar nu s-a ciobit). Instituţiile au o funcţie: ele au capacitatea de a produce anumite efecte (regularităţi în acţiune, anumite tipuri de stimulente, ordine etc.). Ca urmare, putem infera că, dacă o anumită instituţie din societate are astfel de capacităţi, atunci în societate vom putea să observăm manifestarea unor fenomene de un anumit tip.

Explicaţiile care fac apel la instituţiile sociale sunt aşadar funcţionale[60]. În această carte voi face apel la abordarea (neo)instituţională, ca urmare, argumentele pe care le voi susţine vor putea fi interpretate ca explicaţii funcţionale. Dar vreau să atrag atenţia asupra unor deosebiri esenţiale faţă de abordarea lui Manoilescu. Prima este că, pentru Manoilescu, funcţii pot avea multe feluri de entităţi, nu numai instituţiile: am văzut lucrul acesta atunci când am discutat demografia lumii lui ierarhice. În al doilea rând, pentru Manoilescu, o explicaţie care implică apelul la o formulă de tipul „*x* are funcţia *f*" este incompletă. Ar trebui, crede Manoilescu, încă două lucruri. Primul este acela de a indica

în ce context are *x* o anumită funcţie *f*. Sigur, acest lucru este necesar, căci, aşa cum am văzut ceva mai devreme, evidenţierea unui sistem social ori a unei societăţi în care se petrece aşa ceva este esenţială. Dar Manoilescu cere ceva mult mai tare: cum am văzut, până la urmă orice, dacă are o funcţie, atunci are o funcţie socială naţională. Referirea la naţiune este definitorie. Iar naţiunea este luată într-un sens extrem de tare realist: ea e presupusă ca existentă, este reificată chiar. Explicaţia funcţională, pentru Manoilescu, capătă o formă canonică (şi reducţionistă): *x* are funcţia *f* pentru naţiunea *y*. Or, cred că niciuna dintre aceste cerinţe nu este necesară.

În al treilea rând (şi legat de susţinerea anterioară), explicaţia funcţională nu este, în felul în care o înţeleg eu aici, fundamentală: din punctul meu de vedere, ea este reductibilă la o explicaţie în care referirea se face la acţiunile individuale. Conceptul de instituţie pe care îl voi folosi este acela de instituţie ca echilibru: o instituţie are proprietăţi „emergente", dar ele pot fi înţelese doar relativ la acţiunile membrilor grupului; instituţia este expresia unui proces agregativ capabil să se autosusţină. După cum am subliniat deja de mai multe ori, abordarea pe care mă sprijin este individualistă (metodologic), dar capabilă să acorde un rol esenţial instituţiilor.

3.3.3. *Tipuri de organizări corporatiste*

Statul este o entitate căreia Manoilescu i-a acordat o atenţie deosebită[61]. E greu să surprinzi toate aspectele concepţiei lui asupra statului, de aceea aici mă voi referi numai la unul dintre acestea, important şi totodată fascinant. Anume, epoca liberală a fost una în care statul avea un minim de funcţii. Rolul de organizare a vieţii sociale era lăsat la voia indivizilor, care – în mod neregulat şi spontan – creau diverse organizaţii ce îl împlineau[62]: sindicate, carteluri, chiar poliţie privată (Manoilescu: 1934a, p. 99). Or, în noua epocă, lucrurile se schimbă. Statul trebuie să intervină activ în viaţa socială (politicile protecţioniste sunt unul dintre exemple). Care sunt însă în mod concret funcţiile statului depinde de organizarea completă a tuturor funcţiilor

naţiunii (1936, p. 131).

Pentru a descrie aceste situaţii este nevoie să analizăm relaţia dintre trei entităţi: 1. naţiunea – şi, în raport cu ea, toate tipurile de funcţii care trebuie îndeplinite (funcţii economice, sociale, culturale, politice etc.) pentru ca aceasta să progreseze; 2. corporaţiile[63]; şi 3. statul. Niciuna dintre cele trei entităţi nu poate lipsi din vreo societate, dar felul în care sunt relaţionate într-o societate sau în alta poate fi foarte diferit.

Pentru a ordona aceste tipuri diferite de aranjamente instituţionale care (în noua eră) pot exista într-o ţară[64], Manoilescu (1934a, pp. 91-94; 1936, pp. 131-133) indică două dimensiuni ale analizei:

1. *Dimensiunea sferei de organizare*: care sunt domeniile în care corporaţiile organizează viaţa socială (şi, implicit, împlinesc „funcţiile naţionale" respective).
2. *Dimensiunea puterii politice*: care este baza puterii politice şi de unde emană aceasta.

În raport cu dimensiunea sferei de organizare se pot deosebi două cazuri: în primul, corporaţiile integrează doar anumite domenii sociale, iar situaţia cea mai relevantă e aceea în care ele au un caracter numai (sau predominant) economic; în al doilea, corporaţiile organizează toate domeniile sociale. În primul caz avem un corporatism integral, în cel de-al doilea, unul parţial.

În raport cu dimensiunea puterii politice, din nou întâlnim câteva cazuri. Cele mai importante sunt următoarele trei: primul, în care corporaţiile sunt singura sursă a puterii politice (iar parlamentul[65] devine unul corporativ); al doilea, în care, dimpotrivă, sursa puterii politice se găseşte altundeva – în stat (şi, în consecinţă, în parlamentul democratic) sau într-un partid unic (care domină şi subordonează corporaţiile, precum în Italia fascistă); al treilea este cazul cel mai comun, intermediar[66] (în care, crede Manoilescu, se încearcă o conciliere între primele două cazuri). Rezumând, primul caz e cel al corporatismului pur; al doilea, al corporatismului subordonat, iar al treilea al corporatismului mixt[67]. E uşor de văzut că, luând împreună cele două dimensiuni, apar exact şase combinaţii posibile:

Tabelul 3.1. *Tipuri de corporatism în funcţie de dimensiunea puterii politice şi a sferei de organizare*

Dimensiunea sferei de organizare	
Corporatism integral	
Corporatism subordonat şi integral	
Corporatism mixt şi integral	

Dintre aceste combinaţii, unele sunt greu de imaginat: de pildă, cea dintre corporatismul pur şi cel parţial sau cea dintre corporatismul mixt şi cel integral[68]. Manoilescu remarcă faptul că dintre regimurile corporatiste concrete niciunul nu este pur: ele sunt o combinaţie fie între corporatism şi liberalism, fie între corporatism şi partidul unic. Aceasta înseamnă că regimurile corporatiste reale sunt mixte şi parţiale sau subordonate şi parţiale. Exemplul de corporatism subordonat şi parţial pe care Manoilescu l-a avut mereu în minte este cel al societăţii fasciste italiene: era subordonat datorită prezenţei partidului unic fascist (1936, p. 132n); şi era parţial fiindcă, exceptând corporaţia profesiilor liberale, toate celelalte corporaţii erau economice (1934a, p. 94).

Să mergem acum la celelalte două cazuri posibile: efortul teoretic al lui Manoilescu (1934a) a fost acela de a argumenta că, deşi nu era încă realizat în nicio ţară, corporatismul pur şi integral este nu doar posibil (alfel spus: coerent), ci şi dezirabil, fiindcă reprezintă, în viziunea lui, cel mai bun răspuns instituţional la imperativele noii epoci[69]. În sfârşit, cred că Manoilescu avea în minte şi combinaţia care constă într-un corporatism subordonat şi integral: chiar dacă un corporatism pur este idealul către care trebuie să se tindă, nu trebuie eliminată ideea că, pentru o perioadă tranzitorie, corporatismul[70] poate fi subordonat partidului unic (1936, p. 134).

3.3.4. *Rolul statului*

În acest cadru să ne oprim mai în detaliu asupra rolului statului. În fiecare schemă de organizare instituţională în care puterea politică nu emană exclusiv de la corporaţii (deci în societăţile în care există

un corporatism subordonat sau mixt), rolul statului este evident[71]. Problema care se ridică pentru Manoilescu este aceea a rolului statului în corporatismul pur: căci în cadrul acestuia sursa unică a puterii politice este reprezentată de corporaţii, şi nu de stat. (Cum se ştie, ceva asemănător apăruse şi pentru marxişti: care putea fi locul statului în societatea comunistă? Iar teza standard era că acesta urma să dispară complet.) Răspunsul pe care îl formulează Manoilescu este complex şi ingenios.

El porneşte de la multiplicitatea funcţiilor pe care le îndeplineşte statul în societăţile contemporane. Acestea, subliniază el, nu sunt fixate: la un moment dat, statul poate să dobândească noi funcţii, după cum unele pot să nu îi mai revină. (Argumentul este teoretic: Manoilescu consideră că în corporatismul pur statul poate să îşi menţină aceste funcţii.) Exemplul funcţiilor de asigurare a educaţiei şi a asistenţei medicale e interesant: acestea, consideră Manoilescu, pot să fie împlinite şi de alte organizaţii în afara statului (1934a, p. 100); şi, la fel, funcţiile de asigurare a comunicaţiilor, a lucrărilor publice pot fi detaşate de stat. Manoilescu nu explică însă mai în detaliu cum se poate realiza acest lucru. Mai mult, el nu ia în considerare faptul că bunurile furnizate în toate aceste cazuri sunt publice şi că de aceea există tendinţa de a fi produse în cantităţi insuficiente.

Dar, dat fiind că interesele naţionale sunt satisfăcute cel mai bine prin activitatea statului naţional (2010, p. 124), acesta are, consideră Manoilescu, unele funcţii (politice) inalienabile, permanente – „constante ale statului" (1934a, p. 130) –, anume apărarea naţională şi ordinea interioară (la care s-ar putea adăuga politica externă). Evident, în termeni moderni, prin aceste funcţii statul produce efecte benefice, anume securitatea şi ordinea, care sunt bunuri publice. Manoilescu notează că funcţiile respective sunt realizate prin mijloace care se pot schimba, dar nu oferă nici în acest caz o argumentare clară cu privire la motivul pentru care aceste funcţii revin doar statului (să ne amintim chiar remarca sa că în statul liberal funcţia de asigurare a ordinii publice putea fi împlinită chiar de o poliţie privată – 1934a, p. 99).

Noutatea teoretică pe care accentuează autorul este următoarea: în noua epocă corporatistă, statului i se adaugă unele funcţii speciale. Acestea se concentrează pe ideea de arbitrare şi de

coordonare a tuturor activităţilor naţionale (p. 131). Prin urmare, statul trebuie să îşi construiască instrumente noi pentru a putea dirija corporaţiile speciale, dar şi pentru a organiza unele dintre aceste activităţi naţionale.

În realizarea funcţiilor speciale (de apărare naţională, de asigurare a ordinii interne, eventual a altor funcţii sociale, precum asigurarea educaţiei ori a asistenţei medicale etc.), statul nu acţionează altfel decât orice altă corporaţie în domeniul ei. Ca urmare, zice Manoilescu, în acest sens statul este doar o altă corporaţie alături de celelalte (subliniez, argumentul e valabil relativ la o societate organizată pur corporativ). Dar, în realizarea funcţiei de dirijare, statul este o „supercorporaţie", o corporaţie dincolo de toate (p. 100): el oferă direcţia în care acţionează celelalte corporaţii şi, de asemenea, arbitrează între ele. Foarte important, statul arbitrează chiar între el şi alte corporaţii sau chiar între diferitele lui organe. Într-un regim corporatist pur, statul nu dispare: el are un dublu caracter, joacă aşadar într-un dublu registru. Într-un sens, rolul său devine minimal, căci este precum orice altă corporaţie; într-altul, rolul politic pe care îl are este întărit.

3.4. Corporatismul integral şi pur şi acţiunea colectivă

Ajunşi în acest loc, să recapitulăm principalele idei ale lui Manoilescu. Potrivit lui, perioada de după Primul Război Mondial reprezintă începutul unei noi epoci istorice. În economia mondială s-a încheiat perioada expansiunii extensive: ţările industriale nu mai pot să crească economic prin colonizare şi prin exploatarea ţărilor agricole; mai mult, criza economică declanşată în 1929 a intensificat aceste tendinţe. În noua epocă, supravieţuirea unei societăţi nu mai poate fi asigurată prin instrumentele specifice liberalismului democratic: libertate economică completă, individualism, decizii majoritare şi un stat retras, fără iniţiativă economică. După Manoilescu, o adaptare de succes presupune alt

tip de răspuns la imperativele epocii şi la interesele supreme ale naţiunii. Eficienţa economică şi armonia socială pot fi atinse cel mai bine prin intermediul unor aranjamente instituţionale în care rolul central îl au corporaţiile (fiecare împlinind funcţii sociale bine definite), coordonate de un stat structurat într-un mod specific[72].

Pentru a determina mai precis în ce constă rolul corporaţiilor în societăţile moderne, Manoilescu (1934a, appendix, pp. 359-368) distinge între trei tipuri de spaţii economice: liberal, comunist şi corporatist (în Manoilescu [1938], acest din urmă spaţiu este numit „spaţiu economic organizat"). Clasificarea sa este bazată pe două dimensiuni „de bază" ale activităţii economice[73]; acestea vizează măsura în care aranjamentele instituţionale asigură actorilor economici libertatea de acţiune. Este vorba despre libertatea: 1. de a avea proprietate economică; şi 2. de a te implica în activitatea economică (libertatea contractelor). Într-un spaţiu economic, instituţiile existente pot garanta aceste libertăţi sau, invers, pot impune control sau constrângeri mai mult sau mai puţin puternice asupra lor[74].

Având în minte cele două dimensiuni ale libertăţii economice, obţinem următoarea matrice:

Libertate asupra contractelor economice	Spaţiul economic liberal	Spaţiul economic corporatist
Control asupra contractelor economice	Spaţiul economic comunist	Spaţiul economic corporatist
	Libertate asupra proprietăţii individuale	Control asupra proprietăţii individuale

Spaţiul economic liberal este caracterizat prin libertate economică completă: sunt garantate şi sprijinite atât libertatea de a avea proprietate, cât şi cea a contractelor. Optimul social (Manoilescu scrie: „maximul binelui social") e realizat prin mecanismul mâinii invizibile. Cu alte cuvinte, el e rezultatul agregării acţiunilor individuale libere, care se obţine în chip natural: lăsând pur şi simplu lucrurile să se petreacă, în mod automat societatea ajunge la un optim.

Pentru corporatism[75] o astfel de concluzie nu are însă nicio întemeiere. Aceasta pentru că teoria corporatistă, aşa cum am văzut, asumă că există şi alte entităţi care acţionează în societate şi care, mai mult, sunt „superioare" indivizilor: există, ca urmare, şi

altceva decât interesele individuale, anume interese comune precum cele naţionale. De aceea, libertatea contractuală trebuie pusă faţă în faţă cu ideea de organizare:

> În acest nou spaţiu, egoismul individual şi impulsurile sale nu dispar, aşa cum – eronat – presupune ştiinţa economică comunistă. Dar acest egoism este în fiecare moment combinat cu acţiunea colectivităţii, care fixează direcţiile şi orientările şi care trasează limitele şi cadrele activităţii economice (p. 362).

Cea mai importantă consecinţă economică este că, spre deosebire de spaţiul economic liberal, în care preţurile muncii şi ale celorlalte bunuri sunt stabilite prin jocul liber al pieţei, în spaţiul corporatist acestea sunt rezultatul interacţiunii[76] dintre grupuri, în particular dintre sindicate (ale salariaţilor, precum şi ale patronilor). Odată stabilite, ele devin obligatorii pentru toţi membrii sindicatelor. Preţul corporativ, continuă Manoilescu, nu este artificial, iar aplicarea lui lasă liberă selecţia între producători.

Pentru un cititor de astăzi, astfel de argumente ridică însă o multitudine de probleme. Dintre acestea, mă voi opri doar la două: prima priveşte felul în care corporaţiile afectează relaţiile de piaţă; a doua, modul în care ele promovează acţiunea colectivă.

Să începem cu prima problemă. Odată formate, corporaţiile devin actori independenţi, care se interpun în activitatea economică a diferitelor firme – şi în general devin actori noi, de luat în seamă în orice domeniu de activitate. Intervenind în modul în care se realizează relaţiile contractuale între actorii economici sau alţi furnizori de diferite servicii (cele educaţionale sau cele de sănătate, să zicem), ele distorsionează activităţile din aceste domenii[77]. Într-un regim corporatist, concurenţa este constrânsă (deşi nu neapărat eliminată) prin interacţiunea dintre diverse componente ale unei corporaţii sau dintre componente ale unor corporaţii distincte[78].

O astfel de critică a perspectivei corporatiste nu e, desigur, de neaşteptat; ea fusese îndreptată şi împotriva instituţiilor corporatiste vechi (precum breslele sau ghildele din Evul Mediu, dar şi cele şi mai vechi, din perioada romană). În cunoscuta lor analiză a ghildelor negustoreşti din Evul Mediu, Greif, Milgrom şi

Weingast (1994) argumentează însă că lucrurile nu sunt deloc aşa de simple. Formarea ghildelor, arată ei, nu avea ca scop crearea unor monopoluri, controlul preţurilor etc., ci expansiunea schimbului: odată formate, ele acţionau astfel încât schimbul să nu fie restrâns. Mai mult, ele favorizau dezvoltarea lui. Motivul era acela că exercitau un control asupra unor actori externi – guvernanţii din diferitele oraşe – care nu mai aveau stimulente pentru a acţiona oportunist (de exemplu, să afecteze în anumite situaţii unii comercianţi). Altfel spus, ghildele au şi un alt rol decât acela de a constrânge acţiunile membrilor lor: ele le oferă acestora bunuri publice, precum siguranţa schimbului.

Una dintre cauzele scăderii importanţei ghildelor şi breslelor a fost aceea că, în timp, statele s-au dezvoltat şi au început să ofere ele însele bunuri publice, cum ar fi chiar siguranţa schimbului. În aceste condiţii, ghildele şi breslele s-au întors tot mai mult către membrii lor şi s-au comportat tot mai mult ca monopoluri, împotriva pieţei libere[79]. Or, statul liberal nu putea accepta acest lucru – şi de aici tendinţa lui de a le elimina.

Studiind breslele din Moldova medievală, Pavlescu (1939, pp. 416-417) arată, în acelaşi sens, că breslele urmăreau nu eliminarea concurenţei, ci, dimpotrivă, menţinerea uneia corecte. Rolul lor era mai degrabă unul de reglementare a pieţei. Căci, de exemplu, cineva putea vinde la Botoşani sau la Iaşi ciubote de aiurea, cu condiţia să plătească la stărostie o taxă de doi bani pe pereche; iar un lăutar străin putea veni la Huşi să cânte, dar cu condiţia să plătească starostelui doi potrinici şi să cânte numai în ziua târgului, iar a doua zi să plece. Mai mult, după Pavlescu, breasla oferea şi un alt bun comun. Ea avea rolul de a păstra calitatea produselor: starostele putea merge în toate dughenele să verifice acest lucru[80].

Cea de-a doua problemă – a rolului corporaţiilor în promovarea acţiunii colective – are două faţete: pe de o parte, aşa cum am sugerat deja în paragraful introductiv al acestui capitol, unul dintre motivele apelului la entităţi precum corporaţiile pentru înţelegerea vieţii sociale este acela că ele par să fie soluţii atractive la problemele de acţiune colectivă cu care se confruntă membrii unei societăţi. Când agregarea acţiunilor individuale este dificilă sau nefezabilă, corporaţiile oferă o ieşire: ele iniţiază şi menţin

acţiunea colectivă şi cresc eficienţa activităţilor sociale.

Pe de altă parte, apelul la corporaţii naşte dificultăţi teoretice semnificative, între acestea cea a justificării faptului că – în societăţile în care corporaţiile sunt multiple, iar colaborarea lor este necesară – ele ajung realmente să coopereze. Concluzia mea este că, în diferite lucrări, Manoilescu a abordat în mod explicit cele două componente ale problemei şi a încercat să construiască răspunsuri închegate, chiar dacă (într-o apreciere generală) nu tocmai adecvate. Scopul pe care mi-l propun în acest paragraf este de a reconstrui şi de a judeca (recunosc, doar parţial) aceste răspunsuri.

3.4.1. *Corporaţiile ca soluţie la problema acţiunii colective*

Oamenii (luaţi individual), asemenea grupurilor, au adeseori interese comune. În măsura în care ar coopera, aceste interese ar fi mai bine promovate şi mai bine atinse. Mai mult, ei ar putea să producă o redistribuire a bunurilor din societate în favoarea lor. Dar de multe ori, deşi au interese comune (şi deşi oamenii ştiu că au interese comune, deci e o cunoaştere comună acest lucru), ei nu ajung să acţioneze împreună pentru a le realiza. Aceasta e ceea ce se cheamă problema acţiunii colective.

De ce nu ne asociem pentru a ne susţine interesele? Răspunsul cel mai cunoscut a fost dat de M. Olson (1965). El este simplu: asocierea se face pentru a produce bunuri publice[81]. De exemplu, toţi angajaţii dintr-o întreprindere au interesul ca salariile să fie mai mari, condiţiile de muncă mai bune, ziua de muncă mai scurtă, serviciile medicale oferite mai calitative etc. Or, acestea nu se pot obţine individual, deşi fiecare o vrea pe fiecare; este nevoie de o acţiune comună a tuturor celor care au interese comune. Însă adesea aşa ceva nu se întâmplă: căci de aceste bunuri, odată produse, vor beneficia toţi angajaţii; iar dacă nu sunt produse, oricum contribuţia individuală a fiecăruia este prea mică pentru a le face să fie produse. Ca urmare, nu există stimulente puternice pentru ca o persoană să se angajeze în acţiunea de realizare a unui astfel de bun; ea preferă să se comporte ca un „blatist” – să aştepte

ca ceilalţi să acţioneze pentru a produce bunul de care apoi şi ea va beneficia.

Acest tip de raţionament se aplică imediat când grupul este mare (de exemplu, angajaţii din firmele dintr-o ramură industrială sau dintr-un domeniu de activitate precum administraţia publică, sănătatea/asistenţa medicală). Însă, argumentează Olson, situaţia este diferită atunci când grupul e mult mai mic. Patronii firmelor dintr-un domeniu se pot asocia mult mai uşor. Mai întâi, grupul lor este foarte mic, iar contribuţia pe care o poate avea fiecare la producerea unui bun public (de exemplu, la promovarea unei anumite reglementări) este ridicată; beneficiile fiecăruia sunt îndeajuns de mari pentru a nu fi tentat să se sustragă cooperării (să se comporte ca un blatist). Pe de altă parte, ar fi şi dificil ca cineva să nu coopereze, fiindcă ceilalţi producători ar detecta imediat acest comportament şi ar putea eventual să îi aplice în viitor diferite sancţiuni.

Este interesant că o astfel de schemă explicativă se poate identifica şi la Manoilescu. Am văzut că unul dintre principalele argumente ale lui Manoilescu din a sa *Théorie de protectionnisme et de l'échange international*, 1929[82] (vezi Manoilescu: 1986), a fost următorul: în perioadele de criză, discrepanţa dintre ţările industriale şi cele agricole creşte; preţurile produselor industriale sunt mai mult sau mai puţin „fixe", în timp ce preţurile produselor agricole scad. Iar motivul (formulat înaintea lui Manoilescu de Gustav Cassel şi, după el, de Raul Prebisch) este următorul: în industrie, munca e puternic organizată, în timp ce cultivatorii din ţările agricole rămân neorganizaţi (Love: 2009, p. 107; 2003, p. 119). Peste timp, Manoilescu reia acest argument în *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*: „Burghezia, care trebuia să fie în sectorul comerţului agricol marea organizatoare, n-a organizat nimic". Explicaţia pe care o dă Manoilescu acestui fenomen grav este foarte interesantă:

> De ce este oare burghezia total deficientă în acest sector? Numai fiindcă acesta cerea un mare efort, pentru o mică rentabilitate. … Într-o ţară agricolă de mică proprietate – şi aceasta este exact oriunde, nu numai în România –, capitalismul apare absent şi inactiv tocmai acolo unde poate apuca uşor cu mâna, dar nu se consacră

> unor opere de lungă durată, de mare rezistenţă şi de slabă răsplată, chiar când acestea reprezintă acţiuni salvatoare din punct de vedere naţional (Manoilescu: 1942b, p. 127).

Organizarea agriculturii (formarea de exploatări agricole mari) nu s-a realizat fiindcă burghezia nu avea interesul să facă acest lucru. Eu interpretez asemenea susţineri astfel: aici avem a face cu o situaţie clasică de problemă de acţiune colectivă. Organizarea agricolă este un bun comun; ca urmare, odată produsă, ea dă naştere unei situaţii mai bune pentru întreaga comunitate (pentru naţiune, în cazul de faţă). Dar, fiind bun comun, vei beneficia (ca burghez) de existenţa acestuia chiar dacă nu participi la producerea lui. Mai mult, nu ai stimulente pentru a participa: răsplata este slabă, iar efortul costisitor. Rezultatul este previzibil – organizarea nu se va produce. Or, colectivismul vine tocmai pentru a soluţiona o astfel de dilemă socială: ceea ce burghezia nu face din interes ea va fi obligată să facă, în spiritul colectivist[83] al vremurilor, fără a putea să opună interesul său spiritului epocii*4 (p. 128).

În noua epocă, deschisă după Primul Război Mondial, acţiunea colectivă era mai importantă decât oricând. Dar faptul că ea lipsea în atât de multe situaţii nu era din cauza împrejurării că, luaţi fiecare în parte, oamenii nu erau capabili de aşa ceva. Cauza se află în alt loc: cadrul instituţional în care acţionau nu era favorabil cooperării dintre ei. De exemplu, zice Manoilescu (1942, p. 181), învăţătorii, preoţii sau cei de alte profesiuni (judecători, medici, administratori de plasă) sunt admirabili când este vorba să lucreze individual, izolat. Ei sunt „apostolii neamului", dar – aici Manoilescu îl citează pe Vintilă Brătianu – chiar cei de aceeaşi profesiune (deci în situaţii în care ne-am aştepta să lucreze împreună!) „rareori împlinesc ca în alte ţări rolul de instituţii, de îndrumare socială a profesiunii şi de coordonare a activităţii ei cu aceea a statului"; şi adaugă V. Brătianu: „Singurele organizaţii de ordin general rămân astfel cele de stat, centralizate şi biurocratice, nelegate cu vieaţa reală a ţării prin alte organizaţii, datorite iniţiativei private". Aşadar, atâta cât există, acţiunea colectivă se poate face doar cu încercări sporadice, cu echipe de idealişti.

O cauză a acestei situaţii constă în modul în care e realizată

educaţia în societate. Aceasta este organizată astfel încât să accentueze individualismul, văzând în elevi doar individualităţi, ceva particular: „Totul în învăţământ părea astfel înadins organizat ca să împedece pe oameni de a colabora unii cu alţii, de a se încadra în disciplina necesară oricărei acţiuni colective" (1942, p. 236). De aceea, pentru a crea premisele ca indivizii să coopereze, şcoala ar trebui să se aplece asupra altor valori, precum virtuţile naţionale, organizarea şi „ierarhia, fără de care niciun grup omenesc nu poate trăi".

Corporaţiile, prin modul de organizare, sunt, după Manoilescu, un mijloc cât se poate de potrivit pentru a coaliza şi a integra acţiunile individuale. Această soluţie la problema acţiunii colective este însă total diferită de cele obişnuite într-o organizare liberală a societăţii. În timp ce în acest din urmă caz acţiunea este promovată dacă există sau e produsă o anumită structură a stimulentelor la nivel individual, corporaţiile[84] vin cu ceva diferit. Mecanismul care face ca o corporaţie să stimuleze cooperarea se fundamentează pe faptul că ea are o funcţie naţională[85]. Corporaţiile, arată Manoilescu, conduc la armonie socială (prin diminuarea exploatării între clase şi micşorarea fricţiunilor dintre ele), la stabilitate socială şi la îmbunătăţirea vieţii oamenilor (1942, p. 169). Ele au propriile idealuri, întărite de o conştiinţă corporativă (şi exprimate normativ prin anumite reguli etice[86]). De aceea, corporaţiile unesc; ele pun împreună acolo unde clasele divid. Unitatea lor vine din unitatea obiectului şi a misiunii lor (1934a, p. 181). Individul izolat şi lipsit de putere este adus în societate, ajunge să aibă loialităţi şi ataşamente determinate (Schmitter: 1974, p. 120).

3.4.2. *Cum funcţionează corporaţiile în corporatismul pur şi integral*

Ca întotdeauna, atunci când un autor propune o nouă formă de organizare socială, plecând numai de la puţinele vlăstare existente în realitate, dificultăţile articulării în detaliu ale construcţiei sunt foarte mari. Marx a criticat societatea capitalistă contemporană lui şi a sugerat că dezvoltarea acesteia va conduce către negarea

capitalismului însuşi şi apariţia societăţii comuniste. Dar, aşa cum se ştie, el a fost extrem de prudent şi a indicat doar câteva caracteristici ale viitoarei societăţi, ba chiar şi atunci a fost vag şi s-a mărginit doar la câteva generalităţi (de altfel, citate şi reluate cu obstinaţie de urmaşii săi, încât par să fie mai mult decât câteva fraze).

Manoilescu s-a aflat într-o poziţie similară în momentul în care, în *Secolul corporatismului*, a analizat modul în care ar funcţiona efectiv corporatismul pur şi integral[87]. Dificultăţile sale cele mai importante izvorau nu numai din aceea că el asuma existenţa corporaţiilor în toate domeniile (deci din asumarea unui corporatism integral), ci şi pentru că respingea ideea că sursa puterii politice ar putea fi şi altundeva decât în cadrul corporaţiilor şi, în consecinţă, în afara unui parlament corporativ[88] (deci din asumarea unui corporatism pur).

Manoilescu propune o distincţie între două feluri de corporaţii: economice şi neeconomice. Distincţia se bazează pe natura bunurilor pe care le furnizează fiecare dintre ele. Deşi nu tocmai clară, ideea este că o corporaţie neeconomică – socială sau culturală – produce bunuri spirituale[89] sau „servicii" de acest tip. Cum vom vedea, deşi se poate realiza o clasificare mai fină a corporaţiilor, lucrul acesta nu ar fi practic, deoarece clasificarea este baza constituirii parlamentului corporativ (iar fiecărui tip de corporaţie îi corespunde o cameră a parlamentului; mai multe tipuri de corporaţii ar fi însemnat mai multe camere).

Întrebarea fundamentală privind funcţionarea corporatismului pur şi integral este: cum se iau deciziile colective? Răspunsul este complex. Prima problemă este cea a identificării grupului decident. Manoilescu (1934a, p. 203) argumentează că toţi membrii unei corporaţii trebuie să fie implicaţi în luarea deciziilor; mai mult, această participare trebuie să fie obligatorie. Argumentul lui este simplu: dacă *de facto* şi chiar de drept s-ar admite pasivitatea membrilor corporaţiei, atunci, în fond, decizia ar fi făcută pe temeiuri majoritare; or, ca în orice alt context, nici aici majoritatea nu poate pretinde că exprimă voinţa corporaţiei.

Determinarea modului în care se poate identifica voinţa corporaţiei este obiectul unei argumentări extinse realizate de Manoilescu. Mai întâi, el reia argumentele generale privind

dificultatea de a determina în cazul unei entităţi colective (ca, de exemplu, naţiunea) în ce constă voinţa generală a membrilor ei. Membrii unei corporaţii nu pot fi trataţi ca egali: un mare industriaş nu poate avea în cadrul corporaţiei aceeaşi voce ca un simplu lucrător (p. 265); nici dacă se iau în considerare facţiuni sau „grupări" din cadrul corporaţiei decizia nu poate fi o chestiune de număr (p. 252). Cum corporaţia este o entitate de sine stătătoare, ea are un caracter etern (adică viaţa ei se întinde de-a lungul mai multor generaţii): şi, la fel ca în cazul naţiunii, nici măcar opţiunea unanimă[90] a membrilor ei nu poate exprima voinţa sa colectivă (p. 266): „voinţa corporaţiei" nu e dată de interesele pe care le au membrii ei la un moment dat, cel prezent.

Cum am menţionat deja în secţiunea 3.1 din acest capitol, Manoilescu consideră că, pentru a atinge reala voinţă colectivă, nu putem folosi nicio regulă de agregare a opţiunilor individuale. Aceasta pentru că voinţa colectivă nu este o agregare a opţiunilor individuale. Ea are o altă întemeiere, care vine din însăşi natura situaţiei decizionale din cadrul corporaţiei. Cum fundamentul oricărei decizii adecvate este cel al modului de îndeplinire a unei funcţii naţionale (care nu depinde de opiniile membrilor corporaţiei), soluţia cea mai potrivită nu poate fi decât cea a experţilor: ca urmare, opiniile tehnice, expertiza specialiştilor sunt esenţiale. Când sfera deciziilor este identică cu cea a competenţelor, atunci agregarea opţiunilor individuale îşi pierde sensul.

Dar – aici Manoilescu aplică din nou principiul său al contextualismului – practic lucrurile se vor desfăşura altfel. În funcţie de cazurile particulare, se pot adopta scheme diferite de decizie. Astfel, legitimitatea unei decizii se regăseşte adesea în activităţile comitetelor mici, caracterizate de competenţă, înţelepciune şi calm; aceasta în opoziţie cu adunările largi[91] (p. 267), în care contează opţiunile foarte multor participanţi. Fiecare caz în parte are caracteristicile lui şi de aceea, pentru cazurile concrete, nu poate fi impus un singur mod de a lua deciziile. De exemplu, când decizia urmează să fie luată într-un grup omogen, când oamenii au o competenţă egală şi un interes egal în privinţa chestiunilor în care urmează să se decidă, inclusiv regula majorităţii devine o soluţie.

Lucrurile se complică însă îndată ce observăm că în cadrul corporaţiilor decizia nu e luată doar la un singur nivel. Corporaţia, după Manoilescu, este puternic structurată în interior. Ea uneşte interese foarte diferite şi le coordonează în conformitate cu propriul ei scop. În cadrul său sunt grupuri omogene şi interese eterogene. Sindicatele – ale angajaţilor şi ale patronilor – sunt primele modalităţi de grupare în cadrul corporaţiilor, în funcţie de interese omogene (p. 250). Cum se poate lua o decizie într-un organism al corporaţiei în care ambele sunt reprezentate? Evident, din nou nu se poate vorbi despre egalitatea voturilor. Mai mult, cum am văzut, pentru Manoilescu nu era disponibil niciun mecanism general de a lua decizii prin agregarea intereselor sau preferinţele actorilor implicaţi.

De aceea, el e nevoit să recurgă din nou la principiul funcţional (p. 252): decizia trebuie să ţină seama de nevoile obiective. În consecinţă, a apela la paritate[92] în luarea deciziilor nu e decât o procedură circumstanţială, nicidecum expresia unui principiu general. Aceasta pentru că sindicatele reprezintă doar unul dintre modurile posibile în care se pot grupa membrii corporaţiilor. În interiorul lor, arată Manoilescu (pp. 255-258), se constituie o varietate uriaşă de grupuri; ele se pot clasifica cu ajutorul a trei criterii: 1. categoria (specializări mai mult sau mai puţin restrictive după care se pot grupa oamenii şi întreprinderile); 2. regiunea (mai mică sau mai mare: comună, oraş, judeţ etc.); şi 3. poziţia socială (de patron sau de salariat).

Cum se iau deciziile în interiorul fiecărei astfel de grupări în interiorul corporaţiei? Manoilescu nu are un răspuns clar. Aşa cum am văzut, de fiecare dată când se referă la cazurile concrete, Manoilescu apelează la proceduri decizionale specifice. Când discută însă mai general, el invocă, precum un *deus ex machina*, principiul funcţional (al unei decizii obiective şi înţelepte). Acest principiu, mai curând scos din buzunar atunci când nu poate identifica un alt mecanism explicativ, rămâne însă suspendat.

Să luăm un exemplu pentru a face lucrurile mai clare. Manoilescu propune trei principii ale formării „grupărilor”[93] într-o corporaţie (pp. 258-262). Aceste grupări vor constitui subdiviziuni ale corporaţiei. Primul este cel al ierarhiei; există, zice el, o ierarhie naturală (întemeiată pe funcţia specială exercitată) între grupări.

Ca urmare, gruparea mai extinsă exercită autoritate asupra celei mai limitate, dacă aceasta este una dintre părţile ei componente. E greu de văzut cum ar putea să justifice Manoilescu această afirmaţie altfel decât aducând în discuţie o procedură naturală de grupare, adică una care constă în constituirea unor entităţi colective de sine stătătoare. Cred însă că a merge pe această linie e periculos: căci astfel se produce o inflaţie incontrolabilă de entităţi „colective" superioare[94].

Al doilea principiu priveşte nu natura acestor grupări, ci modul lor de constituire. Principiul spune că formarea grupărilor, a subdiviziunilor corporaţiei, este elastică, nerigidă; formele şi modalităţile de grupare sunt deschise. El are drept consecinţă faptul că orice grupare este în principiu posibilă. Dar să încercăm să conectăm acest principiu cu primul. Să presupunem că *X* este o astfel de grupare; ea reprezintă un grup *G* de actori (oameni sau întreprinderi). Dacă însă *X* s-a putut constitui (iar al doilea principiu garantează că apariţia lui *X* este conceptibilă) şi reprezintă *G*, atunci trebuie să admitem că *G* are o consistenţă ontologică: căci dacă *G* nu ar fi existat, *X* ar fi fost fără sens. Or, existenţa lui *G* nu poate fi doar una subiectivă, în mintea noastră: ca urmare, *G* trebuie acceptat ca o entitate colectivă reală; altminteri, potrivit principiului funcţional, *X* nu ar avea nicio funcţie (deşi ar exista!). Din punct de vedere liberal, desigur că posibilitatea aceasta extinsă de a forma subdiviziuni ale corporaţiilor este nu doar acceptabilă, ci chiar de dorit. Dar pentru corporatism el conduce la ideea că pentru orice grupare posibilă există o funcţie socială. Din nou apare, cred eu, problema multiplicării nenecesare: mă îndoiesc că pentru orice grupare organizată de oameni există o funcţie socială care să îi stea la bază[95].

Al treilea principiu este cel al reprezentării unice a fiecărei grupări. Tot aşa cum corporaţia are un monopol de reprezentare, la fel grupările din interiorul ei (subdiviziunile ei) vor reprezenta în mod unic o funcţie socială; cu alte cuvinte, două funcţii sociale diferite nu pot fi reprezentate de aceiaşi actori (oameni sau întreprinderi). Principiul este foarte important, căci furnizează un criteriu de identitate a grupărilor dintr-o corporaţie, a subdiviziunilor lor: a identifica o subdiviziune înseamnă a

identifica o anumită funcţie socială a acesteia. Dar în acest caz principiul funcţional doar încurcă: el e adus în discuţie doar ca substitut de explicaţie, este – cum ziceam mai devreme – numai un *deus ex machina*.

Revenind la raporturile din interiorul unei corporaţii, Manoilescu admite că acestea pot da naştere unor situaţii greu de gestionat. Diferitele grupuri – cu „egoisme organizate" – vor tinde să îşi impună interesele, să instituie monopoluri. Or, încercarea de a evita apariţia monopolurilor nu poate primi o soluţie simplă. Manoilescu indică mai multe soluţii posibile.

Una, foarte generală, este următoarea (p. 290): corporatismul face posibilă acţiunea colectivă. De pildă, producătorii încearcă să impună anumite preţuri. Însă ei nu se întâlnesc cu o opoziţie din partea consumatorilor, care rămân o masă amorfă şi neorganizată. (Cum am văzut, M. Olson [1965] susţine acelaşi lucru: grupurile mari au dificultăţi în a se organiza). Însă corporatismul implică faptul că toţi consumatorii sunt întotdeauna organizaţi (lucru care decurge din al doilea principiu menţionat mai sus). Cu alte cuvinte, realizarea acţiunii colective nu mai este o problemă: ea poate fi presupusă mereu ca existentă.

Această soluţie e bună pentru scopurile urmărite de Manoilescu. Dar este prea bună: e un fel de a pune căruţa înaintea carului. Soluţia există întotdeauna, nu e nevoie să o căutăm. În exemplul de aici, Manoilescu presupune că orice grup de consumatori este deja organizat, însă el nu indică deloc cum vor face totuşi consumatorii să se organizeze. Avem ceea ce logicienii au numit *ignoratio elenchi*.

Acelaşi defect întâlnim şi la un alt argument al lui Manoilescu. O soluţie potrivită mai cu seamă în situaţiile în care societatea trece către un mod de organizare corporatist, zice el, constă (atât teoretic, cât şi practic[96]) în a face apel la un nou actor, anume partidul unic[97]. Acesta are capacitatea de a impune constrângeri diverselor subsecţiuni ale corporaţiilor – şi îndeosebi sindicatelor (atât ale salariaţilor, cât şi ale patronilor) – şi astfel să promoveze interesul colectiv (p. 289). Nu este greu de văzut însă că în acest fel Manoilescu nu răspunde provocării: el nu face decât să mute problema. Căci acum, pe de o parte, corporaţiile (cel puţin într-o perioadă de tranziţie către un real corporatism pur) sunt tutelate,

iar modul în care partidul unic ajunge să definească el însuşi interesul colectiv nu e precizat. De aceea, apelul la partidul unic nu e soluţia, ci mai degrabă constatarea eşecului.

Oarecum resemnat, Manoilescu notează la un moment dat:

> Ideea de funcţie şi de importanţă funcţională, care este la baza doctrinei corporatiste, implică în mod necesar şi fatal un element de apreciere calitativă. ... Orice integrare corporativă este astfel în mod necesar arbitrară: nu există niciun mijloc de a ne sustrage acestei fatalităţi (p. 270).

Ce îi rămâne să susţină este că integrarea de tip corporatist e totuşi superioară celei democratice. De ce? Răspunsul pe care îl dă Manoilescu îmi pare obscur. El cred că are două părţi. Prima, negativă, este că în corporatism se elimină dificultăţile pe care le întâlnea liberalismul legate de presupunerea că oamenii sunt egali. Egalitatea dintre oameni este înlocuită cu egalitatea dintre corporaţii. Am notat anterior motivele pentru care Manoilescu critica egalitatea ca valoare în epoca nouă, corporatistă. Aici nu e decât un motiv în plus pentru a-şi întări convingerile. Căci de fapt el nu spune nimic altceva decât că organizarea corporatistă este compatibilă cu respingerea egalităţii între oameni – ceea ce ştiam de altfel.

A doua parte a răspunsului este pozitivă. Ea constă în formularea unui instrument pentru a ajunge la decizii care să exprime idealurile funcţionale. Acesta este parlamentul bicameral, care într-o societate pur cooperatistă este alcătuit doar din reprezentanţi ai corporaţiilor[98]. Manoilescu admite că nu doar în interiorul unei corporaţii există problema ajungerii la o decizie[99]: relaţiile intercorporatiste sunt de asemenea dificil de gestionat, căci fiecare corporaţie îşi urmăreşte propriile interese. De aceea e nevoie de un instrument pentru ca niciuna să nu devină „dictatorială", adică să fie capabilă ca în orice situaţie posibilă să îşi impună opţiunea. Cum am notat, Manoilescu separă corporaţiile economice de cele sociale şi culturale. Pericolul, spune el, este ca deciziile să fie luate în mod monopolist de corporaţiile economice. Astfel, formarea unui parlament cu două Camere, în care o cameră economică este suplimentată de un senat social-cultural, permite

să se ajungă la un echilibru, senatul arbitrând între diferitele interese economice (1936, p. 134).

Manoilescu (1934a, p. 329) arată că în Camera economică e posibil ca o corporaţie să devină monopolistă. Ceea ce, consideră el, nu e acceptabil: de exemplu, nicio facţiune de membri ai societăţii (chiar una majoritară numeric) nu trebuie să ajungă să aibă o voce decisivă în parlament. Balansul este realizat prin separarea clară a intereselor economice de cele neeconomice şi prin rolul egal al celor două Camere[100] (în sensul că decizia presupune acceptul ambelor). Argumentul îmi pare corect. În acelaşi timp, aşa cum am notat mai devreme, el nu e totuşi teoretic, cât mai curând practic: căci între corporaţiile economice există diferenţe de interese (care la rândul lor trebuie echilibrate), iar ele se pot grupa în anumite categorii (pe care de altfel Manoilescu le analizează separat). Dar nu ar fi fezabil ca, plecând de aici, să se construiască un parlament cu sensibil mai multe Camere.

3.4.3. *Corporatismul* redivivus

M. Manoilescu a susţinut în mod consecvent că trebuie făcută o distincţie clară între concepţia corporatistă fascistă şi cea promovată de el – a corporatismului pur şi integral. A făcut lucrul acesta în *Secolul corporatismului*, dar şi în multe alte lucrări ulterioare. În 1946, scriindu-şi memoriile, Manoilescu relua susţinerile făcute cu zece ani mai devreme: este doar o legendă, scria el, că

> corporatismul ar fi o anexă a sistemului neoabsolutist, dictatorial. … Principiul organic reprezentat de corporatism este durabil, principiul autoritar reprezentat de neoabsolutism este trecător. De altfel, prin definiţie dictatura înseamnă tranziţie, înseamnă trecerea de la o formă politică la alta. Dacă, deci, ne putem îngădui o anticipare, vom spune că, în ţările care au astfel de regimuri de autoritate, neoabsolutismul va trece şi neocorporatismul va rămâne (Manoilescu: 1993, p. 382).

Iar imediat apoi el nota că prima sa predicţie – privind căderea neoabsolutismului, a regimului lui Mussolini – s-a îndeplinit; şi

adăuga, cumpătat, dar ferm: „Sunt sigur că se va realiza şi a doua: reactualizarea şi definitivarea, cu sau fără eticheta lui”.

În timp s-a văzut că Manoilescu nu a fost îndeajuns de optimist privind viitorul ideilor sale. Din anii ’70, nu numai ideea, ci şi termenul „corporatism” însuşi – puţin refrazat, ca neocorporatism – au revenit în dezbaterile academice, pentru a descrie anumite tipuri de aranjamente instituţionale politice.

Neocorporatiştii îşi delimitează foarte precis domeniul de aplicare a abordării lor. Ei înţeleg corporatismul cu precădere ca un tip de aranjament instituţional politic[101], care poate fi pus în antiteză cu alte tipuri de astfel de aranjamente instituţionale, precum pluralismul sau sindicalismul. În acest aranjament instituţional, actorii cei mai importanţi sunt asociaţiile sau organizaţiile specializate care promovează interesele anumitor grupuri din societate (Schmitter: 1983, p. 987).

Argumentul central al neocorporatiştilor este că, în deceniile din urmă (din anii ’60 şi continuând până în prezent), în multe ţări au apărut noi instituţii a căror funcţionare poate fi cel mai bine descrisă de această abordare*5. Astfel de aranjamente corporatiste – mai centralizate, mai comprehensive, mai puţin competitive – tind să funcţioneze mai bine decât aranjamentele alternative, în particular mai bine decât cele pluraliste. În formulări care seamănă mult cu cele pe care le întâlnim în lucrările lui Manoilescu, Schmitter indică motivele care au condus la apariţia şi chiar la prevalenţa instituţiilor corporatiste. Societatea contemporană s-a schimbat mult: s-a accelerat procesul de concentrare a proprietăţii, competiţia dintre economiile naţionale s-a accentuat, politicile publice au devenit omniprezente, procesul de luare a deciziilor este tot mai raţional şi mai deschis diverselor grupuri sociale.

> Ca macro-ipoteză, sugerez că această corporatizare a reprezentării intereselor e legată de anumite imperative sau nevoi de bază ale capitalismului pentru a-şi reproduce condiţiile pentru existenţa lui şi pentru a acumula noi rezerve. Diferenţele în privinţa naturii specifice a acestor imperative sau nevoi în diferite stadii ale dezvoltării instituţionale şi ale contextului internaţional al capitalismului, în special atunci când ele afectează structurile

intereselor conflictuale de clasă, dau seamă de diferenţele de geneză între formele corporatiste de stat şi societale[102] (Schmitter: 1974, p. 107).

Schmitter admitea că aranjamente instituţionale de tip corporatist pot să apară în ţări foarte diferite ca regim economic, chiar şi în unele socialiste (la acea vreme, în 1974). Că aceasta nu e doar o simplă ipoteză teoretică au încercat să dovedească mai mulţi autori. Ideea lor generală este că imaginea unei societăţi socialiste rămase pe aceleaşi coordonate instituţionale de-a lungul mai multor decenii este greşită[103]. O primă perioadă în evoluţia societăţilor socialiste poate fi într-adevăr caracterizată prin diviziune socială, conflict de clasă şi reprimare dură a membrilor grupurilor considerate ostile; în România ar fi vorba aproximativ despre perioada în care la conducerea partidului s-a aflat Gheorghe Gheorghiu-Dej. Dar la un moment dat s-a trecut, mai mult sau mai puţin clar (chiar dacă uneori au fost perioade de reîntoarcere a stărilor de diviziune şi conflict – cum a fost, de exemplu, în China revoluţiei culturale), la un alt tip de organizare a raporturilor sociale.

În URSS, acest interval de timp a corespuns aşa-numitei epoci Brejnev (Bunce, Echols: 1980; Bunce: 1983); în România, acest mod de organizare instituţională s-a statuat aproximativ în anii apropiaţi venirii la putere a lui N. Ceauşescu. Perioada aşa-numită a construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate – începând cu cincinalul 1976-1980 – este exemplară, cel puţin în prima parte a ei, pentru edificarea acestor aranjamente instituţionale. Într-un mod corporatist, ea se caracterizează mai degrabă prin promovarea consensualismului, prin atragerea tuturor grupurilor sociale la acţiunea colectivă.

Cooperarea grupurilor sociale era menită să înlocuiască astfel conflictele sociale: diferitele grupuri de interese au fost stimulate să sprijine stabilitatea şi dezvoltarea economică. În acest scop s-au instituţionalizat transferul de resurse (redistribuirea resurselor de către stat) spre grupurile respective din societate, precum şi mecanismele de atragere a acestor grupuri de interese la procesul de formulare şi de implementare a politicilor. În acest fel se putea asigura, pe de o parte, stabilitatea societăţii, iar pe de altă parte,

costurile sociale ale politicilor adoptate erau reduse, ceea ce permitea o dezvoltare economico-socială mai puternică (evident, atât cât era posibil în cadrul instituţional de nivel constituţional).

În două articole remarcabile, D. Chirot (1978; 1980) a formulat o interpretare corporatistă a societăţii socialiste româneşti. Această interpretare, arată el, explică direcţia în planul organizării politice a ţărilor socialiste precum România. În România acelei perioade (anii ’70), Partidul Comunist avea rolul conducător în societate. Chirot îl aseamănă cu cel al statului, preconizat de Manoilescu pentru corporatismul pur şi integral: căci el funcţiona ca o supercorporaţie, având rolul de organizare a întregii activităţi economice şi sociale din ţară, în scopul unei rapide dezvoltări economice şi – aşa cum şi Manoilescu dorea – al reducerii decalajului faţă de ţările vestice. Partidul Comunist s-a construit ca o reţea la nivelul întregii ţări, având propriile organizaţii atât la nivelul fiecărei structuri administrative, cât şi la nivelul fiecărei instituţii sau întreprinderi[104]. (Dar partidul nu a funcţionat propriu-zis ca o corporaţie: de aceea, comparaţia cu statul nu este întru totul corectă.)

Societatea socialistă evolua pe două direcţii diferite: pe de o parte, orizontal, conflictul dintre clase sau alte grupuri sociale era controlat şi minimizat. Chiar documentele oficiale menţionau explicit idealul omogenizării sociale:

> Toate aceste transformări, cu adevărat revoluţionare, în nivelul de dezvoltare a forţelor de producţie, în structura socială a ţării vor produce, fără îndoială, modificări radicale şi în modul de viaţă şi gândire al poporului, al întregii societăţi româneşti. Se va ajunge astfel la accentuarea procesului de dispariţie treptată a deosebirilor dintre clase şi categorii sociale, la apropierea condiţiilor lor de muncă şi viaţă, a nivelului lor de cunoştinţe profesionale, culturale şi politice, ceea ce va avea ca rezultat accentuarea procesului de omogenizare a societăţii, de formare a poporului muncitor unic, animat de aceleaşi interese şi idealuri (Ceauşescu: 1974, p. 74).

Dar alături de omogenizarea orizontală (şi de crearea, astfel, a premiselor pentru o abordare neconflictuală a interacţiunilor sociale) se dezvoltă integrarea pe verticală: o diversitate uriaşă de

organizaţii, aranjate ierarhic, în toate domeniile de activitate. În agricultură, de la la CAP-urile din sate, trecând prin diferite paliere intermediare (localitate, judeţ etc.), până la nivel naţional, toate organizaţiile din domeniu erau integrate într-un sens corporatist. Şi la fel în celelalte domenii, economice sau nu.

Diversele „curele de transmisie”[105] s-au dezvoltat în toată această perioadă. Mai mult, toate au fost la un moment dat integrate (de asemenea, în mod vertical) într-o supra-organizaţie: Frontul Unităţii Socialiste[106], prin care ar fi urmat să se asigure colaborarea organizată, sub conducerea partidului, a tuturor organizaţiilor de masă şi obşteşti (Ceauşescu: 1974, p. 90).

Organizaţiile de masă au avut, în România ca şi în alte ţări socialiste, caracteristicile clare ale structurilor corporatiste. Cu puţine excepţii, ele aveau un monopol organizaţional în domeniul lor. Exista o singură organizaţie naţională sindicală, una singură a tinerilor, una singură a femeilor. Organizaţiile profesionale erau la fel construite: o singură asociaţie a inginerilor, una a scriitorilor, una a artiştilor plastici, una a muzicienilor. Caracteristic acestor organizări corporatiste era faptul că ele aveau atribuţii normative, de reglementare a activităţilor din domeniul lor; membrii lor erau protejaţi, premiaţi sau sancţionaţi potrivit unor norme interne. Mai mult, uneori dreptul de a practica o profesiune era condiţionat de apartenenţa la aceste organizaţii.

Desigur, în practică exista un control al partidului asupra funcţionării acestor organizaţii. Dar mai important, nota Kornai (1992, p. 39), e faptul că monopolul lor făcea posibilă o relaţie concurenţială cu statul: ele participau la aplicarea politicilor de redistribuire a bunurilor[107]. Raporturile concurenţiale se manifestau însă şi între aceste corporaţii: în societatea socialistă, agricultura, industria grea, armata sau învăţământul erau în competiţie continuă pentru resurse; iar un succes al uneia dintre acele structuri corporative în redistribuirea favorabilă a resurselor se răsfrângea, într-un fel sau altul, asupra tuturor celor cuprinşi în ea, oricare ar fi fost poziţia lor în plan vertical (Chirot: 1978). Astfel de aranjamente instituţionale corporatiste nu ameninţau însă stabilitatea guvernării; dimpotrivă, ele au reprezentat un mecanism politic prin care aceasta era întărită, permiţând ţărilor socialiste să supravieţuiască încă un timp, în pofida acumulării

unor deficienţe structurale grave.

Rezumând, voi reda descrierea pe care Chirot a făcut-o situaţiei din România anilor ’70: „Deşi astăzi scrierile lui [Manoilescu – *n. A.M.*] au o influenţă observabilă mică în România (iar în măsura în care ar avea-o niciun român nu ar admite aşa ceva), multe evenimente care se petrec acolo coincid într-o măsură remarcabilă cu prescripţiile sale privitoare la o societate corporatistă ideală” (1980, p. 364).

3.4.4. *Corporatism şi coaliţii cuprinzătoare*

Abordarea corporatistă (sau neocorporatistă) este atractivă, aşa cum am văzut, fiindcă promite să ofere o înţelegere articulată a multor societăţi contemporane, cu alte cuvinte, să descrie adecvat şi să explice fenomenele şi procesele din cadrul lor. Şi totuşi, cercetătorii cu un puternic spirit analitic simt o frustrare profundă: aceste abordări nu reuşesc să indice, dincolo de o imagine nouă şi fascinantă a instituţiilor politice dintr-o societate, temeiuri teoretice acceptabile – precum modele ori chiar teorii cu valoare explicativă (şi, eventual, care să includă mecanisme cauzale relevante). În paragrafele anterioare am sugerat în mai multe rânduri că întâlnim aceste frustrări şi atunci când analizăm scrierile lui Manoilescu (să amintesc doar discuţia din secţiunea precedentă referitoare la modul în care funcţionează corporatismul pur şi integral).

Mai precis, abordările corporatiste doar ar descrie, însă nu ar avea şi virtuţile unei teorii adevărate; ele prezintă, dar nu explică. Aceasta e, în esenţă, şi critica făcută de M. Olson (1986) corporatismului: în absenţa unei întemeieri teoretice explicative adecvate, corporatismul e doar retorică. Dar Olson nu se rezumă să identifice o lipsă; el indică drept soluţie apelul la teoria sa a acţiunii colective. Aceasta, susţine Olson, e capabilă să dea seamă de apariţia şi funcţionarea aranjamentelor instituţionale de tip corporatist[108], să le explice.

Olson se reazemă în fundamentarea pe care o dă corporatismului nu pur şi simplu pe teoria sa a acţiunii colective, aşa cum a formulat-o în cartea sa *Logica acţiunii colective* (Olson:

1965), ci pe dezvoltările expuse în *Creşterea şi declinul naţiunilor* (Olson: 1999). Să vedem pe scurt în ce constau acestea[109]. O teză fundamentală a primei cărţi a lui Olson era aceea că lipsa acţiunii colective face ca rezultatul colectiv la care se ajunge să fie suboptim: ar fi fost posibil ca toţi membrii grupului să obţină un beneficiu mai mare dacă ei ar fi cooperat. Această concluzie poate să ne ducă însă în mod greşit la susţinerea că în general acţiunea colectivă promovează bunăstarea socială. Dimpotrivă, argumentează Olson, uneori acţiunea colectivă are efecte mai degrabă adverse bunăstării sociale.

Cum de se poate întâmpla aşa ceva? Să presupunem că într-o ţară, pentru o perioadă mai lungă, există stabilitate politică. În acest cadru vor putea apărea grupuri (cel mai adesea mici) de interese speciale, care încearcă să atragă resursele naţionale. După Olson (1965), aceste grupuri sunt adesea privilegiate şi deci vor reuşi să realizeze acţiunea colectivă (spre deosebire de grupurile mai mari, pentru care acţiunea colectivă e mai dificil de realizat). Ele vor fi capabile să atragă spre ele părţi din ce în ce mai mari din resursele care se găsesc în acea ţară. De aceea, aceste grupuri reprezintă coaliţii de redistribuire (numite restrânse de Olson). Exemple de coaliţii restrânse sunt organizaţiile patronale, sindicatele, organizaţiile profesionale. Scopul lor este de a crea bunuri colective pentru membrii lor: diferitele organizaţii ale juriştilor urmăresc să aibă monopolul asupra licenţierii celor care pot practica profesiunea respectivă; sindicatele se străduiesc să obţină monopolul în ceea ce priveşte negocierile pentru stabilirea salariilor (şi chiar să determine angajarea doar a acelor persoane care acceptă să facă parte din sindicatul respectiv); asociaţiile patronale încearcă să obţină facilităţi precum cote asupra importurilor sau tarife protecţioniste ori pur şi simplu să obţină aprobarea de reglementări favorabile.

Dar dacă o coaliţie obţine un privilegiu, deci o redistribuire în favoarea ei a bunurilor din societate, atunci în societate se produce o distorsionare a situaţiei. La nivelul societăţii, fiecare cotă, fiecare reglementare, fiecare restricţionare a modului în care se intră într-o profesie sau a modului în care se negociază salariile produce o pierdere în eficienţă. Când coaliţia este restrânsă, câştigurile pe care le obţin membrii ei sunt mai mari decât pierderile lor;

ineficienţa socială se împarte la nivelul întregii societăţi şi merge deci prioritar către cei care nu sunt membri ai coaliţiei[110]. De aceea, coaliţia va susţine în continuare măsurile respective.

> O organizaţie tipică având ca scop o acţiune colectivă în cadrul unei societăţi, dacă reprezintă doar un segment îngust al acesteia, este puţin sau deloc motivată să facă un sacrificiu semnificativ în interesul societăţii; ea poate servi cel mai bine interesele membrilor dacă se străduieşte să acapareze o parte cât mai mare din produsul societăţii. Acest lucru va fi eficient chiar dacă unele costuri sociale ale modificării distribuţiei depăşesc de un număr enorm de ori cantitatea redistribuită (Olson: 1999, p. 70).

Fiecare pierdere de eficienţă poate fi mică; dar, argumentează Olson, în timp aceste pierderi tind să se acumuleze în societate; cumulate, ele pot deveni foarte ridicate. În timp, arată el, coaliţiile de redistribuire produc efecte importante: ele reduc venitul global al societăţilor. De asemenea, reduc capacitatea societăţii de a adopta tehnologii noi, de a realoca resursele ca reacţie la schimbarea condiţiilor, de a lua decizii rapide. Ele conduc la creşterea complexităţii reglementărilor, a rolului guvernării, distorsionând tot mai mult evoluţia socială[111] şi împiedicând schimbarea. Într-un cuvânt, produc „scleroză" instituţională.

Care ar fi soluţiile care pot fi formulate pentru a evita scleroza instituţională? (Am amintit aceste soluţii şi în capitolul anterior.) După Olson există cel puţin trei astfel de soluţii.

Prima este criza: o criză are ca efect distrugerea coaliţiilor de redistribuire şi a reţelelor formate din acestea. Ea diminuează capacităţile de organizare ale grupurilor de interese, reduce legăturile lor cu guvernarea şi de aceea capacitate lor de a exercita un efect sclerotic asupra mecanismelor de realizare a politicilor economice şi asupra creşterii economice scade. Desigur, criza nu este deloc tipul de mecanism social pe care să îl dorim, din cauza efectelor atât de grave ale oricărei crize asupra vieţii oamenilor. Să ne gândim nu doar la crize economice, ci şi cele politice, la războaie; Olson discută pe larg urmările celui de-al Doilea Război Mondial. În plus, uneori ele nu reuşesc să distrugă coaliţiile de redistribuire: chiar prăbuşirea regimurilor din ţările socialiste nu

a fost suficient de adâncă încât să elimine toate aceste coaliţii şi reţele (Olson: 2000).

A doua soluţie constă în promovarea mecanismelor instituţionale pentru a întări competiţia dintre grupurile de interese. Aflate în competiţie, grupuri adverse de interese pot intra în conflict între ele şi astfel îşi pot diminua influenţa pe care o are fiecare asupra guvernării. Problema este că, în multe cazuri, acest lucru nu se întâmplă. Grupurile de interese organizate reuşesc să obţină avantaje nu pe seama altor grupuri de interese organizate, ci pe seama celor neorganizate.

A treia soluţie e cea care va interesa în acest loc, anume aceea a formării coaliţiilor cuprinzătoare de redistribuire, deci a coaliţiilor formate din grupuri largi, care pot reprezenta chiar majoritatea populaţiei dintr-o ţară[112]. Politicile unor astfel de organizaţii, argumentează Olson, diferă radical de cele ale organizaţiilor de interese speciale. Reprezentând o proporţie importantă a societăţii, ele nu pot câştiga dintr-o politică sau un aranjament care e dăunător societăţii (mai mult, este posibil chiar ca pierderile suferite să fie mai mari decât câştigurile obţinute). De aceea,

> organizaţia va fi stimulată să facă sacrificii în favoarea unor politici şi activităţi suficient de profitabile pentru societate în ansamblu. Membrii unei organizaţii foarte cuprinzătoare posedă o parte atât de mare din potenţialul societăţii, încât au un stimulent important pentru a se preocupa efectiv de productivitatea ei (Olson: 1999, p. 75).

Pentru a face mai clară logica formării coaliţiilor cuprinzătoare, să luăm un exemplu simplificat (Olson: 1986) – anume o ţară în care votul se face prin regula pluralităţii (o formă a celei majoritare). Un partid politic care câştigă cele mai multe voturi va câştiga şi alegerile: căci, conform acestei reguli, „câştigătorul ia tot”. La putere fiind, partidul va urmări să realizeze redistribuţii către o parte a electoratului, şi anume evident către acea parte care l-a votat. Redistribuţiile sunt însă de două tipuri. Unele se adresează grupurilor sărace, dezavantajate din societate, iar politicile de acest gen sunt promovate, într-o societate democratică, de orice guvernare; ele se bazează pe un consens social şi au un

efect egalizator. Bazându-se pe consens, deci pe acordul atât al grupurilor sarace, cât şi al celor bogate, astfel de redistribuiri sunt Pareto-eficiente şi de multe ori, argumentează Olson, conduc la o creştere în utilitatea socială agregată. Dar alte tipuri de redistribuire urmăresc altceva, anume transferul de resurse de la grupurile care au pierdut în alegeri la cele care le-au câştigat; acestea nu au neapărat un efect egalizator. Să presupunem că un partid câştigă alegerile prin faptul că obţine votul a jumătate din electorat. Atunci el va căuta să distribuie avantajele către această parte a electoratului. Mai departe, de dragul simplităţii, să admitem că electoratul său primeşte în mod normal prin salarii, profituri etc. jumătate din venitul naţional. Ca urmare, dacă partidul promovează politici de redistribuire în folosul acestui grup, atunci grupul însuşi va trebui să suporte jumătate din pierderea de eficienţă socială (deci din scăderea venitului naţional) datorată politicii respective. Ca urmare, cei care deţin majoritatea nu vor putea beneficia de politica de redistribuire decât dacă politica respectivă reduce venitul naţional de două sau mai multe ori decât cantitatea distribuită în favoarea lor. Partidul politic nu va fi stimulat să promoveze astfel de politici de redistribuire; dimpotrivă, el are un stimulent să facă astfel încât să reducă, atât cât e posibil, pierderea de eficienţă (şi să renunţe la orice politică al cărei efect e de tipul menţionat mai sus), dacă vrea ca prin politica de redistribuire să îşi asigure sprijinul a cel puţin jumătate din electorat. Partidul – repet, în condiţiile unui sistem electoral bazat pe regula pluralităţii – se va comporta aşadar ca o organizaţie cuprinzătoare: el nu are niciun stimulent să continue o politică al cărei efect este scăderea eficienţei sociale. Are însă un interes în prosperitatea întregii societăţi, fiindcă, pe de o parte, orice scădere a venitului naţional din cauza politicilor de redistribuire ar fi suportată în cea mai mare parte chiar de electoratul său, iar pe de altă parte, orice creştere a venitului naţional se va îndrepta, în cea mai mare parte, tot către propriul electorat. Efectele acestei situaţii, sugerează Olson (1986, p. 171), se multiplică, deoarece un partid nu va putea canaliza beneficiile doar către electoratul său, şi de aceea de politicile promovate vor beneficia chiar mai mulţi membri ai societăţii.

Coaliţiile cuprinzătoare sunt în acest sens instrumente de

asigurare a cooperării sociale şi a eficienţei sociale. Când într-o ţară predomină astfel de coaliţii, creşterea economică este mai mare, iar beneficiile se răsfrâng asupra unui mare număr de membri ai societăţii.

În acest moment apare analogia fundamentală: corporaţiile sunt şi ele coaliţii cuprinzătoare[113]. Grupurile de interese largi, precum asociaţiile patronale la nivel naţional sau organizaţiile sindicale care unesc majoritatea angajaţilor dintr-o ţară, sunt coaliţii cuprinzătoare. Iar neocorporatismul s-a aplecat cu precădere asupra unor astfel de asociaţii[114]. Urmarea directă este că logica acestor coaliţii cuprinzătoare de distribuţie se aplică direct şi poate explica funcţionarea corporaţiilor. Pesemne că cel mai important aspect care trebuie amintit este că într-un cadru corporatist e favorizată o distribuire eficientă a resurselor sociale.

> Dacă o societate construieşte organizaţii suficient de cuprinzătoare, ea nu doar evită stimulentele profund perverse cu care se confruntă coaliţiile de redistribuire restrânse, ci (în cazul extrem în care o singură organizaţie a angajatorilor se confruntă cu un singur sindicat) poate atinge chiar o alocare eficientă de resurse (Olson: 1986, p. 180).

Concluzia că aranjamentele instituţionale de tip corporatist sunt mai eficiente vine uşor în urma acestor consideraţii.

Abordarea teoretică a lui Olson permite să deducem totuşi o dificultate gravă a corporatismului. Ea se aplică în opinia mea în mod direct şi teoriei lui Manoilescu a corporatismului pur şi integral. Aşa cum am arătat în secţiunea anterioară, punerea în practică a ideilor corporatiste naşte multe îndoieli şi întrebări. Între acestea, foarte importantă e cea a stabilităţii: presupunând că într-o societate există aranjamentele instituţionale specifice corporatismului pur şi integral, funcţionarea efectivă a societăţii în acest cadru instituţional le va păstra neafectate? Este, altfel spus, stabil acest aranjament instituţional?

Olson (1986) sugerează că logica acţiunii colective prezice o anumită instabilitate a unei societăţi corporatiste. Problema fundamentală este de a vedea cum e posibil ca pe termen lung o societate

să prevină situaţia în care subgrupuri de membri ai organizaţiei corporatiste cu monopol reprezentaţional legal va fi controlată într-o mare măsură de facţiuni interne care acţionează în favoarea unor subgrupuri interne ce au stimulentele selective pentru a organiza aceste alianţe sau facţiuni (Olson: 1986, p. 186).

Problema este reală, fiindcă diferitele elemente (sau ramuri) ale unei organizaţii cuprinzătoare (şi deci ale unei corporaţii) vor tinde să promoveze interese speciale, chiar dacă acestea nu sunt mereu compatibile (ba chiar sunt în conflict) cu interesele organizaţiei cuprinzătoare ca întreg. Unităţile constitutive ale unui grup de interese organizat ierarhic au propriile stimulente să nu respecte poziţia organizaţiei ca întreg; ca urmare, comportamentul lor nu va sprijini acţiunea colectivă şi astfel, în timp, chiar organizaţiile cuprinzătoare se confruntă cu problema acţiunii colective. Mai mult, dacă în cadrul lor unităţile componente sunt diferite ca mărime, poate apărea fenomenul exploatării celui mai mare de cel mai mic[115]. În toate aceste cazuri întâlnim din nou aceleaşi fenomene: apar obstacole în realizarea acţiunii colective, iar costurile sociale cresc.

Consecinţa este greu de procesat pentru teoria corporatismului pur şi integral: chiar dacă Manoilescu admite că organizarea de tip corporatist a societăţii e contextuală, adică e preferabilă – fiind mai eficientă – într-o anumită epocă istorică (şi nu are o valabilitate eternă), nu cred că relativitatea acestei organizări depinde, în gândirea lui, de considerente precum cele de mai sus. Or, o teorie care nu poate da seamă de stabilitatea în timp a societăţii ideale – atâta vreme cât condiţiile externe rămân constante – este deficitară.

3.4.5. *Partidul unic: o coaliţie cuprinzătoare*

Până în acest moment, aproape că nu am făcut apel la cartea *Partidul unic* (1936) a lui Manoilescu. Motivul pentru care am ezitat să mă refer la ea este acela că în volum se întâlnesc nu doar ideile teoretice, ci, într-un mod foarte pregnant, şi sentimentele şi

valorile antidemocratice ale lui Manoilescu. Voi încerca în această secţiune să aduc o interpretare a rolului partidului unic[116].

Ca şi în cazul corporatismului, a cărui justificare e făcută de Manoilescu în raport cu aranjamentele instituţionale anterioare – cele liberale –, rolul partidului unic în societatea născută după Primul Război Mondial este definit în contrast cu cel al partidelor din epoca liberală. Partidele, arată el, se nasc pe temelia intereselor individuale ale indivizilor. De aceea, ele sunt expresia nu a unităţii membrilor societăţii, ci, din contră, a ceea ce îi desparte îi divizează: interese diferite de clasă, regionale, de confesiune, etnice etc. Multiplicitatea partidelor, în epoca liberală, este definitorie: ea e manifestarea multiplicităţii scopurilor şi intereselor diferite şi contradictorii din societate (p. 33). Cum interesele individuale sunt arbitrare, în plan politic se naşte haosul guvernării (p. 23), în care echilibrul de forţe se schimbă aleatoriu, în funcţie de felul în care se constituie majorităţile[117].

Partidul unic este, în perioada nouă începută după Primul Război Mondial, în care instituţiile liberale se dovedesc perimate, reacţia naturală la sistemul politic liberal. Dar, accentuează Manoilescu, rolul lui nu poate fi definit doar negativ[118]. Care sunt atunci raţiunile apariţiei lui? Manoilescu încearcă să construiască o argumentare care să fie aplicabilă unor realităţi extrem de diferite. Exemplele de partide unice pe care le-a avut în vedere erau cele ale Partidului Comunist din URSS, Partidului Naţional-Fascist din Italia, Republican al Poporului din Turcia, Naţional-Socialist din Germania, Uniunea Naţională a Portugaliei. În multe privinţe, România şi Portugalia erau asemănătoare în preajma anilor ’30. Dar organizarea corporatistă a avut şanse în Portugalia. Cum remarcă Schmitter (1978), diferenţa a fost dată nu de forţele politice de stânga, ci de cele de dreapta: România era la acel moment o societate profund fragmentată şi vulnerabilă, în care forţele de dreapta aveau deschisă calea spre autoritarism şi dictatură. „Antisemitismul, antioccidentalismul şi anticapitalismul au putut şi au reuşit să se combine într-un puternic populism intelectual şi politic. În faţa acestor forţe emoţionale adânci, genul de corporatism tehnocratic, raţionalist şi materialist al lui Manoilescu trebuie să fi apărut ca excesiv de străin şi insuficient de *volkisch*.” (p. 139) Evident, Manoilescu era nevoit să caute

raţiuni structurale comune (cele care ţineau de ideologie erau pentru el – şi pe bună dreptate – de nefolosit).

Câteva caracteristici ale noii perioade sunt determinante pentru formarea unei noi structuri politice. Prima este faptul că naţiunea are un unic ideal politic; pentru realizarea lui e nevoie de organizare. Partidul unic este forma de organizare politică adecvată acestei noi realităţi. În al doilea rând, partidul unic e cerut de nevoia promovării dreptăţii sociale, dincolo de interesele individuale. În sfârşit, spiritul colectivizant, care pune oamenii împreună în cadrul comunităţilor, este o altă caracteristică a noii epoci. În aceste condiţii, partidul unic este „marele unificator" al întregii vieţi naţionale (p. 48). Unificarea este comprehensivă: ea priveşte o conştiinţă comună, comunitatea unui ideal, unitatea scopurilor naţionale. Iar ceea ce se urmăreşte este un consimţământ cvasiunanim al membrilor naţiunii (p. 76).

În acest sens, partidul unic este, evident, o coaliţie supercuprinzătoare. Acţiunea sa ar urma să fie, în consecinţă, eficientă: partidul are un puternic stimulent pentru a promova valorile societăţii ca întreg (ale naţiunii), chiar cu preţul sacrificării intereselor individuale sau imediate.

Partidul unic, pentru Manoilescu, nu este însă o corporaţie. Ca urmare, el trebuie clar deosebit atât de alte corporaţii, cât şi de stat. Rolul lui relativ la corporaţii e descris de Manoilescu atunci când discută modul în care apare o organizare corporatistă, pură şi integrală, a societăţii. Într-o primă etapă, arată el, când chiar şi în noul parlament corporativ încă se manifestă spiritul de partid, cu întregul lui egoism, e nevoie ca şi corporaţiile să fie într-un anume fel tutelate. Iar organizaţia cea mai potrivită în acest sens este exact partidul politic, care a coordonat trecerea spre noua organizare şi care încarnează spiritul acesteia. Dar, accentuează Manoilescu (1936, p. 134), această subordonare trebuie să fie doar tranzitorie.

Şi totuşi: e greu de văzut dacă aceste formulări ideale au şi corespondent în realitate. Funcţionarea reală a partidelor unice este mult mai complexă, iar alături de presupusele lor avantaje, consecinţele negative au predominat. Nu vreau să insist însă asupra acestei chestiuni, căci – aşa cum am menţionat ceva mai devreme – nu acesta a fost scopul meu aici.

*

Întrebarea care a stat la baza acestui capitol a fost aceea dacă – în faţa dificultăţilor majore pe care le întâmpină actorii din societatea românească în încercarea de a realiza acţiuni colective şi deci de a furniza bunuri colective – e preferabil să aducem în discuţie şi să promovăm apelul la mecanisme autoritare, de sus în jos, de soluţionare a dilemelor sociale. În particular, dacă apelul la entităţi „superioare", ireductibile la agregări de interese şi de preferinţe individuale, e capabil să ofere o alternativă acceptabilă. Corporatismul, prin pretenţiile sale de a furniza criterii clare de atingere a coeziunii sociale, este evident o alternativă care se iveşte imediat. Iar abordarea lui M. Manoilescu, cel mai important reprezentant român al acestei direcţii (şi unul semnificativ la nivel mondial) a fost prilejul cel mai nimerit de a realiza o astfel de analiză.

La capătul întregului demers, din păcate nu pot spune că rezultatul e unul optimist. Dimpotrivă. Analizată atât din perspectiva coeziunii interne, cât şi din cea a raportării la alte abordări[119] teoretice, teoria corporatismului pur şi integral nu cred că rezistă. Chiar dacă multe componente ale ei sunt interesante, multe intuiţii extrem de atrăgătoare, ansamblul nu este de susţinut.

*1. Sau, cel puţin, era dificil ca cineva să încerce să „conteste îndreptăţirea colectivismului ce însufleţeşte, pare-se, lumea contemporană" (Noica: 1993a, cap. IVd; lucrarea a fost publicată prima dată în 1937).

*2. Voi evita să mă raportez la scopurile politice ale lui Manoilescu, care nu rareori străbat lucrările sale. Cu atât mai mult voi lăsa deoparte paginile care le dau expresie şi care sunt incluse în lucrările apărute în preajma sau în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Unele dintre acestea sunt penibile (de exemplu, paginile în care îl ridică în slăvi pe Hitler şi laudă politicile naţional-socialiste – Manoilescu: 1942a); alteori sunt de-a dreptul monstruoase (precum: „Ni se va putea imputa faptul că, în cursul acestui volum, problema evreiască este abia atinsă. ...Din fericire, în ce priveşte anticipările asupra desvoltării economiei româneşti de acum înainte, putem face total abstracţie de evrei, fără a risca să fim desminţiţi de evenimente!" –

Manoilescu: 1942, p. 10n). Voi încerca însă mereu să citesc cu caritate chiar şi aceste lucrări ale lui Manoilescu.

*3. Cititorul care nu este interesat de detaliile concepţiei lui Manoilescu, ci mai degrabă de argumentul central pe care îl dezvolt în această carte poate să se rezume la lectura subcapitolelor 3.4.3 şi 3.4.4.

*4. Cred că acest motiv al promovării ideilor colectiviste se găseşte, cel puţin în parte, şi la alţi autori. Cioran, cel din *Schimbarea la faţă a României*, este poate un exemplu dintre cele mai uşor de identificat. Critica pe care o face societăţii româneşti, ca o cultură a imediatului, a geniului momentului, a lipsei de tragism (deci de potenţială confruntare a unor principii inflexibile), a promovării mediocrităţii, a ceea ce el numeşte viziunea circumstanţială asupra vieţii (cu corolarul ei: acţiunea care nu este ghidată de obiective, ci doar de capacitatea de a te descurca) este, în opinia mea, o critică implicită a soluţiilor care se bazează pe acţiunea individuală, necorelată cu cea a altor membri ai societăţii. Dar aceste soluţii la problemele colective conduc la rezultate care nu sunt nici pe departe cele mai eficiente; dimpotrivă, se situează de obicei la limita supravieţuirii. A da la o parte această dominaţie a supravieţuirii şi a căuta optimul înseamnă a schimba centrul de interes de la membrii individuali ai societăţii spre entităţile colective, precum statul sau naţiunea. Neglijarea acestor entităţi colective duce în fond la disoluţia societăţii, din care „mai rămân numai indivizii, risipiţi, fără vreo aderenţă la un sens comun". Colectivismul apare în aceste condiţii ca un mijloc (sau, poate, chiar ca singurul mijloc) prin care societatea poate reuşi să elimine soluţia mediocră (în termeni moderni: soluţia suboptimală) şi să o înlocuiască cu una care să ofere devenirii României un sens ascendent, deci cu una care să ţintească un optim.

Cioran formulează tranşant şi memorabil existenţa unei opoziţii între soluţia de fapt şi cea dorită: „Suntem un popor prea bun, prea cumsecade şi prea aşezat. Nu pot iubi decât o Românie în delir!" (p. 86). Exaltarea naţională apare astfel ca expresie a noii soluţii colectiviste la dilemele sociale vechi ale societăţii româneşti.

O mică observaţie: am citat din ediţiile postdecembriste ale *Schimbării la faţă a României*; cum se ştie, Cioran nu a autorizat includerea în acestea a unor pasaje din ediţia primă, interbelică.

*5. Aceste instituţii – accentuează neocorporatiştii – pot fi înţelese fără a fi necesară vreo referire la instituţiile şi organizaţiile care au apărut în perioada interbelică şi care au fost discreditate istoric, precum fascismul italian, naţional-socialismul german, dar şi cele din ţări precum Portugalia lui Salazar.

Capitolul 4

Urzeala instituţiilor*1

4.1. Introducere

O întrebare de genul: *De ce ţara în care trăim are un anumit nivel de dezvoltare economică?* devine cu atât mai incitantă cu cât informaţia despre ce se întâmplă nu doar în ea, ci şi pe plan global este tot mai extinsă şi tot mai accesibilă. Iar când ne raportăm la România, evident că vrem să înţelegem nu doar de ce anumite politici sau chiar decizii foarte punctuale au anumite efecte, ci ceva mai mult: care ar fi cauzele fundamentale care fac ca, pe termen nu foarte scurt, ci mediu şi chiar lung, societatea să se mişte într-un anumit mod? De cele mai multe ori suntem nemulţumiţi de modul efectiv în care se mişcă societatea şi tocmai de aceea nevoia de a avea o explicaţie este mai acută. Spun „explicaţie" nu într-un sens tehnic; am în vedere prin acest termen deschiderea unei căi care să permită o înţelegere generală a felului în care s-a schimbat societatea în care trăim azi.

În acest capitol voi propune o evaluare a uneia dintre strategiile de a produce o astfel de înţelegere. Este vorba de cea instituţională; aplicarea ei la cazul românesc îmi pare extrem de promiţătoare. Asta şi pentru că, în opinia mea, o abordare de acest tip (foarte simplă, neelaborată şi utilizată adesea eronat) a fost, mai mult sau mai puţin, implicită într-o destul de lungă istorie a modului în care mulţi autori români au încercat să înţeleagă evoluţia societăţii româneşti. Am în minte în principal acel mod de a gândi care a pus accentul pe rolul noilor instituţii care au definit modernizarea

societăţii româneşti în ultimul secol şi jumătate (cel puţin), fie că le-a respins utilitatea sau legitimitatea, fie că, dimpotrivă, a văzut în ele şansa dezvoltării societăţii româneşti; autori clasici, precum Maiorescu (1978), Lovinescu (1992) sau Zeletin (2005; 2006) sunt poate cei mai reprezentativi în acest sens.

Astăzi însă cred că a venit vremea să lăsăm deoparte simplele intuiţii, alături de ispitele de a ne baza pe metafore şi idei generale, de a prelua formule (de cele mai multe ori fără a zăbovi îndeajuns asupra presupoziţiilor lor), de a repeta nereflexiv şi dogmatic sentinţe din canonul acceptat. E deja momentul să utilizăm în mod explicit uneltele teoretice pe care le avem, provenite din teoria economică şi din cea politică[1]. Genul de instituţionalism la care voi face apel este adesea definit ca unul de tip alegere raţională[2]. Instituţionalismul (sau, cum preferă unii autori, neoinstituţionalismul) este în acest moment, în ştiinţele sociale şi economice, cea mai influentă abordare teoretică (este, puţin mai tehnic zis, cel mai influent program de cercetare[3]). Pe această bază, scopul meu în acest capitol e de a formula cadrul general pentru aplicarea metodologiei instituţionaliste la cazul societăţii româneşti. În capitolele următoare, analiza va fi dusă mai departe, spre o întemeiere mai generală a abordării şi spre (alte) aplicaţii relevante.

Întrebarea pusă mai devreme (reformulată contextual) – *De ce România are un anumit nivel de dezvoltare economică?* – ia în această perspectivă o formă precisă: *Ce rol au (avut) instituţiile economice şi politice din România în stimularea creşterii economice?* O schiţă a răspunsului este formulată mai jos; răspunsul pe care îl propun e într-un anumit sens foarte diferit de cele cu care suntem obişnuiţi şi de aceea, pentru a-l construi, este nevoie de multe etape preliminare, de lămuriri şi de distanţări.

Desigur, astăzi e hazardat să pretinzi o anumită întâietate. Există deja o literatură semnificativă care face apel la această abordare şi care s-a aplecat asupra societăţii româneşti. Voi avea prilejul să menţionez câteva dintre lucrările publicate. Analiza mea va avea însă ca reper o apariţie recentă: voluminosul op al lui L. Vlăsceanu şi M.-G. Hâncean *Modernitatea românească*, publicat de Editura Paralela 45, din Piteşti, în 2014. (Pe scurt, voi scrie mai simplu – VH: 2014.)

Autorii*2 încep prin a accepta instituţionalismul, pe care însă apoi îl abandonează ca nepotrivit pentru a furniza un răspuns rezonabil. Una dintre consecinţele metodologice ale demersului lor e teza că societatea românească rezistă încercărilor de a o explica cu uneltele instituţionalismului. (Mai modest zis: nu putem da seamă, într-o abordare neoinstituţională, de împrejurarea că societatea românească nu are un nivel de dezvoltare înalt.) Or, dacă acest tip de strategie explicativă are totuşi capacitatea de a da seamă de multe alte procese economice şi politice, dacă el răspunde totuşi într-un mod acceptabil întrebării puse pentru cazul multor altor ţări şi societăţi, ar rezulta că există un anumit excepţionalism românesc4: România e altfel5 pentru că nu poate fi înţeleasă cu aceleaşi instrumente teoretice precum alte societăţi.

Pentru ca punctul meu de vedere cu privire la acest „excepţionalism românesc" să fie clar, voi accentua că aici avem a face cu o chestiune metodologică. Din punctul meu de vedere nu putem formula o evaluare, o judecată privitoare la fapte – inclusiv asupra faptelor de tipul celor pe care le voi avea în vedere aici: cele relative la indicatori ai dezvoltării unei societăţi precum cea românească – decât ţinând cont de perspectiva teoretică pe care am asumat-o. Ca urmare, România apare ca fiind sau nu altfel (nu în privinţa gradului, ci ca natură) doar ca o consecinţă a unei evaluări teoretice. Iar când o abordare teoretică nu merge când vrei să investighezi o societate, constaţi că nu oferă un răspuns coerent şi pertinent, atunci pesemne că ai putea conchide că acea societate este altfel decât celelalte, cărora acea abordare teoretică li se potriveşte.

Concluzia mea va fi însă diferită: nu există niciun motiv pentru a miza pe un excepţionalism românesc; dimpotrivă (aşa cum de altfel am argumentat şi în unele dintre capitolele anterioare), abordările teoretice – în particular, cele instituţionale – se simt acasă în cazul românesc. Nu există nimic excepţional în cazul societăţii noastre, în afară doar de chestiuni punctuale sau de dezvoltări în aceeaşi logică6.

Voi începe acest capitol prin a invoca o idee crucială a instituţionaliştilor, adesea însă neglijată. Luăm de multe ori ca neproblematice unele concepte, când de fapt trebuie să fim cu

mare băgare de seamă în ce le priveşte. Unul dintre acestea e cel de creştere economică, care va fi esenţial în cele ce urmează. Creşterea economică va fi definită aici în cel mai simplu mod: ea înseamnă ridicarea (pe termen lung) a venitului per capita (North, Thomas: 1973, p. 1); sau, altfel formulat, ea se exprimă prin sporul în prosperitatea fiecărui membru al societăţii. Fără îndoială că această definiţie poate apărea ca prea simplificatoare; dar ea indică o modalitate clară şi uşor de realizat de a compara între ele diverse societăţi sau diferite perioade din existenţa aceleiaşi societăţi.

Problema noastră este aceea de a identifica sursele sau cauzele creşterii economice. Care ar putea fi acestea? Cu peste patru decenii în urmă, North şi Thomas aveau deja în vedere un număr important de răspunsuri:

> În trecut, mulţi istorici ai economiei au proclamat schimbarea tehnologică drept principala sursă a creşterii economice a Occidentului; şi, într-adevăr, istoria economică europeană pivotează în jurul revoluţiei industriale. Mai recent, alţii au pus accentul pe investiţia în capitalul uman ca sursă majoră a creşterii. Şi, mai nou, cercetătorii au început să exploreze efectele asupra creşterii ale reducerii costurilor informaţiei de pe piaţă. Nu poate fi vreun dubiu că fiecare dintre aceste elemente a contribuit notabil la creşterea producţiei. La fel au făcut economiile de scală, bazate pe producţia pentru pieţe din ce în ce mai largi. Din acelaşi motiv (şi de asemenea pentru că ne interesează doar creşterea per capita) expansiunea populaţiei înseşi adaugă o altă dimensiune caracterizării noastre a „adevăratei" creşteri economice. … Şi totuşi explicaţia are evident o lacună: dacă tot ce se cere pentru creşterea economică ar consta în investiţii şi în inovare, atunci de ce unele societăţi nu au reuşit să atingă aceste consecinţe dorite? (North, Thomas: 1973, p. 2)

Pesemne că mulţi am fi tentaţi să sugerăm că fiecare dintre explicaţiile propuse are totuşi un dram de adevăr, chiar dacă nu e completă, adică nu poate să dea seamă în totalitate de schimbare; pare contraintuitiv să negăm că educaţia sau inovarea tehnologică sunt o sursă importantă a creşterii economice, mai cu seamă când ne gândim la ultimii două sute şi ceva de ani din istoria Europei. North şi Thomas resping însă această idee. Căci, argumenează ei,

ea confundă cauzele cu definiţia creşterii: „Factorii pe care i-am înşirat (inovare, economie de scală, educaţie, acumulare de capital etc.) nu sunt cauze ale creşterii; ele *sunt* creştere” (1973, p. 2).

Un exemplu: în VH (2014), una dintre concluziile (neinstituţionaliste) este aceea că un instrument de realizare a creşterii economice a societăţii româneşti (de a „evada din decalaje”) este investiţia în educaţie:

> Dezvoltarea naţională nu poate fi posibilă decât în măsura în care se bazează pe o educaţie performantă a tuturor cetăţenilor. Numai cu persoane înalt educate şi creative se poate genera un cerc virtuos al inovării instituţionale şi al emancipării individuale care conduce inevitabil la creşterea performanţelor dezvoltării personale şi naţionale (p. 454).

Instituţionalist vorbind, această concluzie nu se susţine. Educaţia de calitate este parte a creşterii economice, iar nu o premisă sau chiar o sursă a acesteia. Ea este, dimpotrivă, rezultatul unor aranjamente instituţionale care conduc la educaţie, care stimulează fiecare persoană să o obţină. Nu trebuie să pornim, oarecum leninist, de la imperativul: „Învăţaţi! Învăţaţi! Învăţaţi!”. O persoană trebuie stimulată să înveţe nu de dragul de a învăţa, ci fiindcă astfel ştie că îşi poate realiza interesele. E deci nevoie ca formula veche „Ai carte, ai parte” să transmită mesajul simplu că educaţia e de dorit pentru că serveşte la ceva.

A-i determina pe oameni să înveţe carte înseamnă, într-o perspectivă instituţională, a le pune în faţă stimulente suficient de puternice pentru a dezvolta comportamentul dorit. Constantin Mavrocordat a indicat, acum aproape trei sute de ani, o soluţie economică a acestei probleme. Ca parte a politicilor sale de reformare, el dorea ca preoţii să cunoască să scrie şi să citească (inclusiv – şi în primul rând – în româneşte). Pentru persoanele care abia urmau să se preoţească sau să devină diaconi era mai simplu: era disponibilă soluţia administrativă – nimeni nu era acceptat dacă nu îndeplinea condiţia. Mitropolia şi episcopiile puteau regla acest aspect. Dar pentru preoţii deja în funcţie (unii deja bătrâni) a fost definit un alt gen de stimulent, de natură economică. Anume, potrivit reformei fiscale, clerul era scutit de

taxe; dar dacă preotul nu ştia carte, el era impozitat ca orice alt ţăran.

> Au mai dat Vodă poroncă prin tote ţinuturile să se cerceteze ispravnicii ţinuturilor pe preoţi, diaconi, care vor fi fără de biserică nesciind şi carte, adecă orânduiela bisericii, pe unii ca aceia să aibă voie a'i pune în bir cu ţăranii ca să plătească şi ei bir ca şi altă ţară. Şi aşa de mare frică ce aveau bieţii preoţi şi diaconi, căci începuse Constantin Vodă a orândui preoţi învăţaţi de umbla prin tote ţinuturile şi prin tote satele ca să vadă ce fel de cetanie fac pe la biserici, la care nu putem scrie ce frică trăgeau bieţii preoţi, că se apucau la bătrâneţe să înveţe carte (Kogălniceanu: 1895, p. 29).

În ce fel am putea să explicăm creşterea economică?

4.2. Cadre explicative alternative ale creşterii economice

Acemoglu şi colaboratorii săi (2005b), Acemoglu şi Robinson (2012)[7], precum şi VH (2014), cu referire la spaţiul românesc, aduc în discuţie trei[8] tipuri diferite de cauze ale creşterii economice: geografia, cultura, instituţiile. Mă voi referi mai pe scurt la prima ipoteză, cea geografică. După aceea voi aborda ceva mai pe larg ipoteza culturală. Cea instituţională va constitui însă obiectivul meu cel mai important, pe care mă voi concentra în secţiunea următoare. Voi urmări: a) formularea ei mai precisă, dând la o parte interpretări care după mine sunt chestionabile sau chiar eronate; b) susţinerea unei anumite forme a ei, care să fie capabilă să explice creşterea (sau, după caz, stagnarea) economică.

Ipoteza geografică poate fi considerată un exemplar dintr-un set mai larg de ipoteze, care accentuează unele condiţii, circumstanţe sau factori exteriori societăţii – de multe ori desemnate cu termenul „materiale" (sau „tehnologice" – Greif: 2006, p. 5). În acest sens larg, ipoteza geografică se află pe acelaşi plan cu cea care pleacă de la rolul forţelor de producţie, al mărimii capitalului etc. Obiecţia cea mai generală la adresa ei – asupra

căreia voi insista imediat mai jos, dar şi în secţiunea 4.4.1, dedicată modelelor exogene de analiză – este aceea că în fapt trăsăturile materiale sau tehnologice pot fi internalizate, iar funcţionarea lor în societate depinde tocmai de acest proces. Or, odată internalizate, ele pot fi înţelese mai degrabă ca instituţii.

Pe de altă parte, ipoteza culturală – care pune accentul pe structurile (interne) care modelează societatea – va fi privită critic în principal, pentru că nu dă seamă de acţiunea membrilor societăţii (folosind aici un termen care e dificil de redat în româneşte, ea are o problemă în a explica *agency*). Dar, cum voi arăta pe parcursul acestui capitol, şi alte argumente pot fi aduse împotriva adoptării ipotezei culturale.

4.2.1. *Ipoteza geografică*

Potrivit acesteia, geografia este o cauză – dacă nu chiar cauza – dezvoltării economice. Cu rădăcini în opera lui Montesquieu, în ultimii ani aceasta a fost una dintre ipotezele dezbătute pe larg şi susţinută de autori importanţi, precum Diamond (2010) sau Sachs (2001), dar criticată de alţii: Acemoglu şi Robinson (2012), dar şi alte lucrări ale acestora sunt reprezentative[9]. Nu mă voi opri însă aici asupra argumentelor – uneori fascinante – aduse în joc[10]. VH (2014, cap. 5) realizează în cartea lor o analiză critică a modului în care unii autori români, ca A.D. Xenopol, V. Pârvan, N. Iorga, C.C. Giurescu sau S. Mehedinţi, s-au raportat la această ipoteză[*3].

Ideea unui determinism geografic, arată VH, este astăzi prea puţin atractivă, chiar dacă pare să supravieţuiască încă în unele domenii ale reflecţiei social-politice[11]. E greu de argumentat că trăsăturile unei societăţi şi, în particular, evoluţiile ei economice sunt determinate (hotărâtor chiar) de caracteristicile geografice ale spaţiului în care aceasta este poziţionată. Pe de altă parte, pare intuitiv (sau de „bun-simţ") să se admită că mediul în care există o societate constrânge totuşi într-un fel sau altul modul în care este structurată. De aceea, argumentează Vlăsceanu, o strategie care să dea sens acestei situaţii ar fi aceea care ia caracteristicile geografice[12] ale unei societăţi sau ale unui stat ca un tip necesar de condiţii iniţiale externe sau exogene ale unei explicaţii[13], dar nu în

calitate de cauze (VH: 2014, pp. 351-357).

Argumentul pe care îl voi dezvolta mai jos este că şi această abordare mai moderată a rolului pe care îl au caracteristicile geografice e prea optimistă. Mai întâi, pentru că este greu de trasat o linie fermă de separare între condiţiile endogene şi cele exogene. În al doilea rând, pentru că se face supoziţia, după mine chestionabilă, că societatea are prin definiţie anumite caracteristici geografice (iar statul s-ar defini în chip esenţial prin apelul la ideea de teritorialitate).

Ideea de explicaţie care cred că este presupusă aici e cea aşa-numită „deductiv-nomologică" (Hempel, Oppenheim: 1948). În această perspectivă, explicaţia este un raţionament, o deducţie logică. Ca urmare, explicaţia constă din două părţi. Prima – numită *explanandum* – este propoziţia care descrie fenomenul de explicat (că, de exemplu, în societatea *S* a existat o perioadă lungă creştere economică); a doua – numită *explanans* – e mulţimea acelor propoziţii folosite pentru a da seamă de acel fenomen. *Explanans*-ul constă din două tipuri de propoziţii. Unele specifică anumite condiţii C_1, C_2, … C_n care sunt realizate anterior sau în acelaşi timp cu fenomenul care urmează să fie explicat. Celelalte, L_1, L_2, … L_m, specifică legile generale la care se face apel. Aşadar, explicaţia are forma următoare:

C_1, C_2, … C_n – enunţuri care descriu condiţiile antecedente
L_1, L_2, … L_m – legi generale
(împreună constituie *explanans*-ul)
_____ (deducţie logică)
E – descrierea fenomenului empiric care este explicat (*explanandum*-ul)

Propoziţia *E* este o consecinţă logică a *explanans*-ului. Condiţiile antecedente (sau iniţiale) au un conţinut empiric. Ca urmare, explicaţia este testabilă empiric: dacă asumăm că fiecare dintre condiţiile iniţiale este adevărată, atunci cu ajutorul legilor teoretice trebuie să putem deduce adevărul *explanandum*-ului. Desigur, pentru ca deducţia să fie posibilă, e nevoie ca în enunţul legilor să intervină atât termeni care exprimă mecanismul teoretic invocat,

cât şi termeni care să exprime un conţinut empiric, cu alte cuvinte, termeni care apar şi în formularea condiţiilor iniţiale C_i. Primii termeni sunt teoretici, aşadar sensul lor nu poate fi înţeles decât în contextul mecanismului teoretic folosit; cei de al doilea tip au un conţinut empiric pe care trebuie să îl considerăm dat în mod antecendent tentativei de a explica. În acest sens, condiţiile iniţiale ar avea o natură exogenă: propoziţiile care exprimă condiţiile iniţiale nu sunt derivate din teoria folosită.

Hempel arată că explicaţia deductiv-nomologică[14] este de tip cauzal: în fond, a spune că o mulţime de evenimente (C_1, C_2, ... C_n) au cauzat un eveniment sau un fenomen E înseamnă a spune că există anumite legi L_1, L_2, ... L_m care implică faptul că, ori de câte ori sunt realizate condiţiile C_1, C_2, ... C_n, evenimentul E va avea loc. Cu alte cuvinte, condiţiile iniţiale sunt cauze ale evenimentului explicat.

Or, aici apare deja prima problemă în încercarea de a evita determinismul geografic: căci, dacă admitem încă rolul de condiţii iniţiale ale caracteristicilor geografice – deci că ele se găsesc printre condiţiile antecedente C_1, C_2, ... C_n –, acestea vor avea totuşi statutul de cauze. Sigur, nu singurele cauze, dar cauze. Ce s-a reuşit cu această strategie de a ataşa caracteristicilor geografice rolul de condiţii iniţiale este doar excluderea lor din cadrul legilor L_1, L_2, ... L_m, însă nu şi invalidarea caracterului lor cauzal.

Dar abia acum apar problemele cu adevărat importante. Prima este că, dacă au caracter exogen, caracteristicile geografice pot fi considerate identificabile independent de procesele care au loc în societate şi care sunt descrise de legile L_1, L_2, ... L_m. Căci dacă nu ar fi aşa, atunci ele nu ar mai exprima condiţii empirice, ci ar trebui înţelese doar în raport cu mecanismul teoretic folosit.

Or, e dificil de argumentat că ele au acest rol. Nu le putem descrie independent de modul în care descriem procesele economico-sociale[15]. Problema nu este doar aceea că geografia a fost modificată mai mult sau mai puţin de om, ci că nu mai putem să o descriem decât folosind aceleaşi cadre conceptuale teoretice prin care descriem procesele economice şi sociale. Ideea că mediul geografic nu este o variabilă exogenă, ci un construct uman a fost susţinută la noi, de exemplu, de G. Vâlsan[16]. După el, ceea ce apare ca natural este în realitate pe de-a-ntregul social[17]:

> Bărăganul a fost odată o stepă de ierburi sălbatice cutreierată de turme – acum e câmp de cereale. Dunărea navigabilă din trecut e cu totul altceva decât Dunărea de acum, şi mai ales decât cea din viitor, când acest fluviu va deveni artera de circulaţie pe apă a Europei continentale. Trecătoarea Predeal cu cale ferată şi oraşe, de acum, e cu totul altceva decât cea de acum 300 de ani, când se ridica Mănăstirea Sinaia în mijlocul codrului plin de hoţi şi pustnici (Vâlsan: 2001, p. 157).

Ca urmare, un stat nu se poate defini prin apel la caracteristicile sale geografice. „S-a vorbit mult de hotarele *naturale* ale României de ieri. Acest cuvânt nu înseamnă nimic." (Vâlsan: 2001, p. 164) Căci ceva este sau nu „natural"[18] doar relativ la modul în care îl descriem, apelând la teoria noastră.

În general, distincţia dintre ceea ce e empiric şi ceea ce e teoretic nu poate fi trasată la modul absolut. Ea este relativă la teoria sau la cadrul teoretic folosit(ă). În cazul nostru, a pretinde că putem identifica drept exogene anumite condiţii iniţiale, precum cele geografice, e greu de susţinut[19].

Dificultatea de a realiza astfel de distincţii este, de pildă, uşor de recunoscut în cercetările care sunt realizate în lungi perioade, când – aşa cum s-a recunoscut în ultimele decenii – unul dintre factorii geografici cei mai relevanţi sunt schimbările climatice[20]. Privind în urmă, multe studii argumentează că schimbările climatice au un rol semnificativ în înţelegerea evoluţiilor (pe termen îndeajuns de lung) ale societăţilor omeneşti. Studiilor de pionierat ale lui Lamb (1982) sau Le Roy Ladurie (1971) le sunt astăzi adăugate contribuţii care tratează perioade mai vechi – precum ultimele secole ale mileniului 2 î.Hr.; vezi, de exemplu, Cline (2014) – sau mai noi: încălzirea globală de la începutul mileniului trecut, mica epocă de gheaţă din Evul Mediu sau straniul secol al XVII-lea (Fagan: 2000, 2009; Parker: 2013).

Probabil că pentru mulţi români episodul care ne vine primul în minte ca având legătură cu schimbările climatice[21] este relatarea făcută de Miron Costin în *Letopiseţul* său despre invazia lăcustelor*4 din anul 1647:

> Cu unŭ anŭ mainte de ce s-au rădicat Hmil hatmanul căzăcescŭ asupra léşilor, aproape de sécere, eram pre atunci la şcoală la Barŭ, în Podoliia, pre cale fiindŭ de la sat spre oraş. Numai ce vădzum despre amiadzădzi unŭ nor, cum să ridică deoparte de ceriŭ un nuor sau o negură. Ne-am gândit că vine o furtună cu ploaie, deodată, până ne-am timpinat cu nourul cel de lăcuste, cum vine o oaste stol. În loc ni s-au luat soarele de desimea muştelor. ... Un stol ţinea un ceas bun şi dacă trecea acéla stol, la un ceas şi giumătate sosiia altul şi aşia, stol după stol, cât ţinea de la aprândzŭ, până îndesară. ... unde mânea, rămânea pământul negru, împuţit. Nice frundze, nice pai, ori de iarbă, ori de semănătură, nu rămânea. Şi să cunoaştea şi unde poposiia, că era locul nu aşea negru la popas, ca la masul aceii mâniei a lui Dumnedzău (Costin: 1958, p. 166).

Lăcustele erau favorizate de secetă; invers, ploile excesive pot face ca şoarecii să se înmulţească, încât să distrugă toate recoltele, inclusiv fructele din copaci – precum s-a întâmplat iarăşi în Moldova puţini ani mai târziu, în 1670 (Parker: 2013, pp. 66-67).

A doua observaţie pe care vreau să o fac în privinţa argumentului după care caracteristicile geografice sunt condiţii iniţiale într-o explicaţie privind evoluţiile economice sau sociale dintr-o societate este următoarea: chiar dacă lăsăm deoparte chestiunea cu privire la natura unor astfel de condiţii iniţiale (sunt sau nu independente de cadrul teoretic?), rămâne totuşi întrebarea dacă este necesar să le includem între condiţiile iniţiale. Cum am notat mai devreme, pare cât se poate de natural să admitem că societatea are prin definiţie anumite caracteristici geografice, iar statul s-ar defini în chip esenţial prin apelul la ideea de teritorialitate: societatea are ca trăsătură definitorie faptul că populaţia ei trăieşte pe un anumit teritoriu, iar statul este caracterizat prin teritoriul asupra căruia îşi exercită controlul.

Pentru ultimele două veacuri, această idee este îndeajuns de puternică pentru a fi acceptată, chiar dacă ea poate fi mai curând o implicaţie a felului în care e alcătuit statul modern, decât o prezumţie asupra funcţionării acestuia[22]. Dar nimic nu ne constrânge să admitem acest lucru atunci când ne raportăm la perioade mai îndepărtate. Coman (2013) critică tocmai această prezumţie a istoricilor români, după care istoria Ţării Româneşti medievale poate fi înţeleasă prin prisma categoriei de stat

teritorial, analog perioadelor mai recente. Ţara Românească ar fi

> un stat întemeiat prin alipirea mai multor teritorii, organizat administrativ pe baza sistemului teritorial al judeţelor, definit prin dreptul eminent al domnului asupra întregului teritoriu, în care sistemul fiscal era organizat pe o bază teritorială şi care a încercat să-şi extindă stăpânirea asupra teritoriilor româneşti din sud-estul Moldovei (Basarabia), din sudul Transilvaniei (Amlaş şi Făgăraş) şi din Dobrogea, dar, totodată, şi să-şi salvgardeze integritatea teritorială în faţa expansiunii otomane (Coman: 2013, p. 12).

Coman consideră că problema trebuie pusă altfel: nu în termeni teritoriali, ci în alţii, mai potriviţi perioadei medievale, ai modului în care diferite grupuri sociale sau comunităţi puteau fi cointeresate să fie integrate în stat[23]:

> Vreme de aproape două veacuri, ideea teritorială a ocupat un loc marginal în construcţia politică a Ţării Româneşti. Până spre mijlocul secolului al XVI-lea, domnii Ţării Româneşti nu au fost interesaţi nici să-şi definească puterea în termeni teritoriali, nici să-şi uniformizeze geografic exercitarea puterii, împărţind statul în subunităţi teritorial-administrative, nici să instituie un sistem fiscal teritorial şi nici măcar să delimiteze întinderea stăpânirii lor prin trasarea hotarelor ţării. Puterea primilor Basarabi a fost cu mult mai interesată de oameni, de grupuri sociale şi de comunităţi decât de teritorii (Coman: 2013, p. 12).

Cum se poate măsura trecerea spre o abordare teritorială? – Coman indică faptul că, după ce Ţara Românească a căzut sub suzeranitatea otomană, a fost nevoie de o colectare mai mare a taxelor, iar astfel puterea statului nu numai că nu a slăbit (aşa cum se consideră de obicei), ci, dimpotrivă, s-a întărit[24]. Or, taxarea cerea o înţelegere de tip teritorial a statului.

Întrebarea dacă a defini o societate cere indicarea teritoriului în care aceasta funcţionează este semnificativă nu numai din perspectivă istorică; ea are şi o relevanţă actuală pe care nu o putem ocoli. Unul dintre aspectele cele mai importante ce au caracterizat societatea românească în ultimul deceniu şi jumătate constă în emigrarea unui număr mare de membri ai ei (numărul

lor este aproximativ dat, e disputat, dar oricum priveşte milioane de oameni, probabil peste 10% din populaţia ţării). Pe de o parte, în multe cazuri, ei au creat în ţările în care s-au stabilit comunităţi efective (îndeosebi Italia şi Spania; dar există şi alte exemple, nu numai în vestul Europei, ci şi, de pildă, în Ungaria). Pe de altă parte, aceşti oameni se consideră şi acţionează uneori ca membri ai societăţii româneşti: au contribuit ani la rând din punct de vedere economic, prin sumele de bani trimise acasă, iar politic, în alegerile recente (exemplul celor prezidenţiale din noiembrie 2014 este decisiv), ei au dovedit cât de mult contează nu numai ca număr, ci şi prin presiunea pusă asupra autorităţilor. Mai mult, spaţiul virtual devine tot mai mult un cadru în care societatea funcţionează şi de aceea e tot mai dificilă susţinerea că teritoriul fizic este definitoriu pentru o societate.

Ca să conchid, nu cred că putem lua în discuţie rolul caracteristicilor geografice ale unei societăţi sau ale unui stat nici măcar în calitate de condiţii iniţiale (şi deci de cauze necesare), într-un cadru explicativ care el însuşi nu include factorii geografici ca variabile teoretice. Voi reveni însă la ipoteza geografică atunci când mă voi referi la modul în care cred că trebuie înţeles conceptul de instituţie.

Vreau să mai fac aici o observaţie. Evident, instituţiile nu sunt entităţi materiale; ele sunt ideale, constau – cum spunea Ostrom – în înţelesuri împărtăşite de membrii unei comunităţi. Ele încorporează valori, idealuri, credinţe. În acest sens, ipoteza neoinstituţională pare să fie mai puţin apropiată de cea geografică decât de cea culturală. Este adevărat. Distincţia dintre ipoteza instituţională şi cea culturală este însă crucială: ideile sunt relevante din punct de vedere instituţional doar dacă sunt cuprinse în tipare de comportament. Instituţiile sunt rezultatele interacţiunii dintre membrii comunităţilor şi le ghidează comportamentul; ele se definesc prin modul în care rezolvă problemele de coordonare care apar în acţiunea acestora şi nu pur şi simplu prin informaţia sau cunoaşterea pe care o includ. Instituţiile exprimă balansul la care se ajunge în societate prin negocierea intereselor adesea conflictuale ale grupurilor formate în aceasta. Coeziunea societăţilor nu este dată atât de credinţe şi valori, cât de modul în care acestea se instituţionalizează şi de

tăria cadrului instituţional din acestea.

4.2.2. *Ipoteza culturală*

În cultura română, această ipoteză este poate cea mai cunoscută, firească, evidentă – şi de aceea şi cea mai discutată; căci, dacă aşa cum asertează VH, „nu există dubii că instituţiile sunt dependente cultural” (2014, p. 317), ce rămâne de făcut este să vedem cum se întâmplă acest lucru. Iar de-a lungul unui veac şi jumătate au fost formulate nenumărate puncte de vedere diverse, contradictorii chiar. Să notăm de asemenea că ipoteza culturală este legată de dezbaterea cunoscută în cultura română drept cea a „formelor fără fond” (iar legat de aceasta, de cea privind „specificul naţional”). Nu cred că explicaţiile care se pot formula prin apelul la ideea formelor fără fond au vreun succes. Cu toate acestea, voi cerceta şi eu în continuare această idee, cu scopul precis de a indica motivele acestei evaluări negative. Voi face acest lucru într-o perspectivă instituţională; de aceea voi amâna abordarea directă a „formelor fără fond” până în secţiunea 4.4.

Simplificând mult, ipoteza culturală pleacă de la faptul că societăţi diferite – cu propriile lor istorii şi experienţe – au culturi diferite. Ea constă în două susţineri: mai întâi, diferenţele culturale dintre societăţi determină diferenţe în ceea ce priveşte valorile, preferinţele şi ceea ce cred membrii acestora sau ce este general acceptat ca valori ori opţiuni[25] într-o societate. În al doilea rând, ipoteza culturală susţine că aceste valori, preferinţe şi opţiuni determină diferenţele dintre aranjamentele instituţionale dominante într-o societate, în particular diferenţele dintre performanţele economice ale acestora[26] (cât de mult a crescut într-o anumită perioadă venitul pe cap de locuitor?).

Ipoteza culturală a fost extrem de influentă în ultimul secol. Rămânând doar în spaţiul academic, teoria formulată de M. Weber (2003) ca explicaţie a dezvoltării industriale a Europei este poate cea mai cunoscută. Potrivit lui Weber, credinţele, valorile şi opiniile legate de apariţia protestantismului (şi îndeosebi a calvinismului) au avut un rol crucial pentru apariţia şi dezvoltarea capitalismului. În societăţile protestante a apărut o nouă morală a

muncii, care punea accent pe acumulare şi investiţii. Conform noului set de credinţe, valori, preferinţe, succesul economic al unei persoane era interpretat ca expresie a faptului că aceasta era aleasă de Dumnezeu. Aşadar, o cultură indusă religios este cea care a determinat formarea unui nou cadru instituţional – cel capitalist – ce a facilitat creşterea economică. Argumentul lui Weber este comparativ: alte sisteme de valori, credinţe, opţiuni nu au drept consecinţă stimularea formării aceloraşi aranjamente instituţionale; catolicismul, susţine Weber, nu promovează la fel capitalismul.

Una dintre cele mai importante formulări din ultima perioadă a ipotezei culturale îi este datorată lui Greif (1994; 2010). Greif pleacă de ideea larg răspândită că diferenţele culturale dintre diferite societăţi dau seamă[27] de diferenţele dintre acestea în ceea ce priveşte organizarea socială, deci de aranjamentele instituţionale[28] din cadrul lor. Dar, dincolo de această exprimare vagă, e nevoie de o explicaţie a modului în care, în societăţi diferite din punct de vedere cultural, au apărut diversele organizări instituţionale şi cum depinde evoluţia societăţilor de ele. Mai specific, de ce o societate nu adoptă un aranjament instituţional care este mai eficient[29] din punct de vedere economic?

Greif argumentează că, pe de o parte, trăsături culturale diferite conduc într-adevăr la adoptarea unor aranjamente instituţionale diferite; pe de altă parte, aceste aranjamente instituţionale funcţionează în mod diferit în societăţi diferite, cu trăsături culturale diferite: de aceea, chiar dacă într-o societate ar fi impuse anumite instituţii care sunt eficiente în alte societăţi, efectele lor vor fi în funcţie şi de credinţele, opiniile, valorile predominante în acea societate[30].

Greif dă un exemplu remarcabil în acest sens. În urmă cu aproape un mileniu, două grupuri de negustori dominau (secolele XI-XII) Marea Mediterană: genovezii şi maghrebienii. Infrastructura activităţii celor două grupuri era aproximativ aceeaşi: acţionau în acelaşi mediu, foloseau tehnologii navale comparabile şi comercializau bunuri similare. Problema lor era să facă astfel încât schimburile să fie cât mai eficiente, deci să obţină beneficii cât mai mari cu costuri cât mai mici. Un comerţ pe scară largă nu era eficient dacă fiecare negustor ar fi călătorit el însuşi în

fiecare centru comercial (costurile erau mari, riscurile creşteau etc.). De aceea erau nevoiţi să angajeze diverşi agenţi care să le gestioneze mărfurile. Desigur însă că acum apărea imediat întrebarea: cum puteau negustorii să se asigure că agenţii nu îi vor înşela[31]? Răspunsul trebuia să fie unul nu conjunctural[32], ci sistematic: adică trebuia să constea în avansarea unor soluţii instituţionale. Negustorul avea la dispoziţie doar câteva instrumente: nivelul salariului şi posibilitatea de a angaja şi de a concedia agentul. Dar dacă salariile până la urmă sunt rezultatul unui proces specific pieţei, în ce priveşte angajarea şi concedierea negustorii pot face apel la reguli diferite.

Aici apare elementul interesant: cele două grupuri de negustori – genovezii şi maghrebienii – difereau în ceea ce priveşte trăsăturile culturale. Primii, consideră Greif, erau individualişti; ceilalţi erau colectivişti. Intuitiv, diferenţa e următoarea: într-o societate individualistă, fiecare negustor decide singur dacă angajează sau nu un agent, indiferent dacă ştie că acesta a înşelat sau nu în trecut un (alt) negustor. Însă într-o societate colectivistă, fiecare negustor acţionează ţinând seama de informaţia care există în cadrul grupului cu privire la acel agent, dacă acesta a înşelat sau nu vreodată; şi nu îl va angaja dacă a înşelat vreun negustor în trecut. (Ceea ce înseamnă, evident, că într-o societate colectivistă negustorul va trebui să consume multe resurse pentru a afla informaţii despre fiecare agent şi despre opiniile celorlalţi negustori cu privire la acel agent.)

Pentru negustorii genovezi, credinţele fundamentale erau individualiste. Acestea proveneau din religia creştină[33], al cărei obiectiv era crearea unei societăţi în care locul central îl are persoana individuală, şi nu familia; în care mântuirea este posibilă în mod individual, şi nu colectiv. Dimpotrivă, pentru maghrebieni, credinţele fundamentale erau de tip colectivist (ei nu erau musulmani, dar adoptaseră valorile musulmane). Una dintre cerinţele morale esenţiale era cea a responsabilităţii mutuale între membrii grupului; de asemenea, ei acceptau că o datorie centrală e aceea de a practica ceea ce e bine – şi, în acelaşi timp, de a se asigura că ceilalţi nu păcătuiesc.

Aceste credinţe profunde, dar distincte, arată Greif, au avut consecinţe instituţionale diferite. În cazul negustorilor genovezi,

credinţele culturale individualiste au condus la o societate individualistă, cu o structură socială verticală şi integrată, un nivel relativ scăzut de comunicare şi niciun mecanism colectiv de pedepsire a agenţilor care nu sunt oneşti. În plus, pentru a sprijini acţiunea colectivă şi pentru a facilita schimbul, într-o societate individualistă se dezvoltă treptat organizaţii legale formale şi politice cu rolul de a aplica regulile. În cazul unei societăţi colectiviste, lucrurile se întâmplă însă într-un mod diferit. În lumea maghrebiană, argumentează Greif, credinţele de tip colectivist au condus la o structură socială orizontală, segregată, în care s-a dezvoltat un mecanism social de comunicare a informaţiei[34], iar pedepsirea agenţilor care nu sunt oneşti se realizează prin dezvoltarea unui mecanism colectiv de coordonare a activităţii membrilor grupului. Acesta nu are neapărat caracter legal, formal; mai degrabă este moral, informal, bazat pe obiceiuri şi pe tradiţie orală.

Exemplul dat de Greif e interesant, consideră el, în momentul în care ne punem problema eficienţei economice a celor două tipuri de aranjamente instituţionale. Cu atât ai mult cu cât

> organizarea socială maghrebiană seamănă cu cea a ţărilor în curs de dezvoltare contemporane, în timp ce organizarea socială de tip genovez seamănă cu cea a Vestului dezvoltat… Analiza realizată în această lucrare sugerează că sistemul individualist are beneficii pe termen lung. În măsura în care diviziunea muncii este o condiţie necesară pentru o dezvoltare susţinută pe termen lung, instituţii formale de impunere a regulilor şi care sprijină un schimb anonim facilitează dezvoltarea economică. Opiniile culturale individualiste promovează dezvoltarea unor astfel de instituţii şi astfel societatea e sprijinită pentru a beneficia de aceste câştiguri în eficienţă. În plus, o societate individualistă pune mai puţină presiune socială pe conformarea la norme sociale de comportament şi astfel promovează iniţiativa şi inovaţia (Greif: 1994, p. 943).

Unul dintre cele mai relevante aspecte ale abordării lui Greif este accentul pus pe faptul că cele două tipuri de credinţe – individualiste sau colectiviste – facilitează mecanisme diferite de conformare socială. Primele conduc la un mecanism anonim, formal, în timp ce credinţele colectiviste promovează mecanisme

informale. Stimulentele pozitive, dar şi cele negative (pedepsele aplicate) tind atunci să ia forme foarte diferite: în primul caz este vorba despre cerinţe publice, formale (şi adesea legale), în cel de-al doilea caz, ele tind să rămână informale, nepublice, sancţionate prin mecanisme care nu constrâng, ci sunt modificabile informal în cadrul grupului.

Deloc surprinzător, intuiţia ne poartă către întrebarea: poate fi caracterizată societatea românească în termenii lui Greif, de societate individualistă sau mai curând colectivistă? Nu cred că răspunsul e uşor de dat. Pe de o parte, există argumente pentru a susţine fie că societatea românească e mai curând colectivistă; după cum există destule argumente pentru a susţine contrariul. Mă voi referi la unele dintre acestea în ultima secţiune a acestui capitol. Pe de altă parte, această întrebare este relevantă dacă admitem ca validă o ipoteză de tip cultural pentru a explica fenomenele din societatea românească; ceea ce eu nu fac.

4.2.3. *Matricea stilistică*

Am putea să încercăm să găsim un răspuns la întrebarea pe care o puneam în paragraful anterior – dacă putem caracteriza cultura românească drept colectivistă sau individualistă –, aplecându-ne asupra lucrărilor lui L. Blaga dedicate „spaţiului mioritic". O astfel de încercare are sens pentru că Blaga este unul dintre cei mai importanţi autori care, la noi, au formulat şi au susţinut ipoteza culturală. El consideră că fiecare creaţie umană – opere de artă, idei matematice, precepte morale, instituţii sociale – poartă o amprentă specifică, dată de o anumită colecţie de credinţe, opinii. Iar colecţii distincte de opinii, credinţe produc rezultate caracterizate prin „stiluri" diferite (Blaga: 1969a, p. 11).

În momente diferite şi în locuri diferite, Blaga a oferit multe formulări ale teoriei sale. Cel mai adesea, el a fost interesat de exemple şi aplicări în domeniul creaţiei artistice; dar există şi multe referiri ale lui Blaga la fenomene sociale, la care mă voi raporta cu prioritate aici:

> Uneltele, invenţiile tehnice, civilizaţia cu toate ale sale, modul de a

> reacţiona în faţa naturii, apoi îmbrăcămintea, apoi organizaţiile sociale, modurile de producţie economică, toate acestea suferă o influenţă şi o modelare din partea puterii singulare în felul ei, care este stilul. Istoria civilizaţiei umane stă mărturie că nu numai plăsmuirile spirituale ale omului, plăsmuirile de intenţie revelatoare în raport cu misterul35, ce transcende lumea dată, ci şi toate produsele destinate a crea un mediu potrivit, condiţii mai favorabile omului trăind în lumea reală, vor purta tiparul, pecetea, amprentele unui câmp stilistic (Blaga: 1988, p. 496).

Stilul este aşadar o caracteristică a tuturor creaţiilor umane; toate sunt „contaminate" de acesta. El poate fi recunoscut prin raportare la anumite caracteristici ale sale. Acestea, arată Blaga, sunt multiple şi în acelaşi timp coerente, precum şi strâns legate între ele: „O astfel de constelaţie de factori, de-o considerabilă rezistenţă interioară, se poate statornici în inconştientul uman, dobândind aci funcţia unui complex determinant. Structura stilistică a creaţiilor unui individ sau ale unei colectivităţi poartă pecetea unui asemenea complex inconştient" (Blaga: 1969a, p. 106). Stilul este fie individual, fie colectiv: el caracterizează creaţiile unei personalităţi sau ale unui grup de oameni (precum, de exemplu, un popor). Dar cel care creează într-un anumit stil nu e neapărat conştient de acesta, fiindcă, argumentează Blaga, stilul e un complex care se construieşte la nivelul inconştientului; fiind stabilizat la acel nivel, stilul are o rezilienţă foarte ridicată.

Un astfel de complex de factori, coerent şi stabilizat, este numit de Blaga „matrice stilistică" (1969a, p. 109). Ea constă din mai multe componente: o anumită viziune despre spaţiu36 şi timp (un orizont spaţial şi temporal), care este evaluat într-un anumit fel, faţă de care sunt formulate atitudini diferite, totul fiind închegat sau organizat într-o anumită modalitate37. De pildă, în cazul românesc, orizontul spaţial se coagulează ca unul „mioritic" – şi anume o „viziune spaţială care ia forma determinată a infinitului ondulat", a unui „veşnic suiş şi coborâş" (1969a, pp. 48-49). Atitudinea oamenilor în acest spaţiu*5 este una „anabasică", adică de mişcare înspre înainte (deşi unduită), nu de retragere şi nici de repaus: „Omul spaţiului mioritic se simte parcă în permanentă, legănată înaintare, într-un infinit ondulat" (p. 86). Iar toate

creaţiile umane au caracteristica pe care Blaga o numeşte „stihială”[38]: ele nu încearcă să reducă totul la tiparul general, dar nici să accepte numai individualul[39], ci să vadă în fiecare lucru expresia unui principiu universal, a „unui ce elementar, care depăşeşte individul şi specia” (p. 99).

Pentru Blaga, matricea stilistică are un rol precis: ea îngăduie să indicăm caracteristicile pe care – odată ce s-a identificat „stilul” unei producţii, al unei persoane sau al unui grup de oameni – ne putem aştepta să le detectăm în toate genurile de producţii ale acestora. Matricea stilistică nu e aşadar un instrument de a face predicţii în fiecare caz în parte şi nici un instrument de a interpreta un anumit fenomen dintr-o societate. Ea este mai curând un instrument metateoretic, prin care se fixează condiţiile în care se poate interpreta un fenomen, iar nu unul teoretic, pe care îl putem folosi pentru a ne raporta direct la fenomenele culturale ori sociale[40].

De aceea, Blaga nu este interesat de modul în care ia naştere o matrice stilistică: „Nu ne-a interesat niciun moment geneza istorică a acestor fapte, ci faptele, esenţa şi substratul lor” (1969b, p. 256). Când şi de ce a apărut un spaţiu precum cel mioritic? – nu ştim, cert e că a apărut şi că există[41].

Mai important este modul în care poate fi utilizată ideea de matrice stilistică. Să luăm un exemplu – cel al matricii stilistice româneşti[42]. După Blaga, ea ar fi definitorie pentru poporul român, într-atât încât poporul şi matricea lui stilistică ajung să se confunde: „Poporul românesc s-a născut în momentul[43] când spaţiul-matrice a prins forme în sufletul său, spaţiul-matrice sau orizontul inconştient specific, care alături de alţi factori a avut darul să determine stilul interior al vieţii sale sufleteşti” (Blaga: 1969b, p. 130). Componenta primă – şi cea mai importantă – a unei matrici stilistice este orizontul spaţial şi temporal; spaţiul conceptual (iar nu cel fizic – peisajul) creat ajunge, precum la noi, chiar să dea numele generic al unei matrici: spaţiul mioritic. Blaga oferă multe variaţii pentru a surprinde caracteristicile acestuia: viziunea spaţială mioritică este una a infinitului ondulat, a veşnicului suiş şi coborâş, e un orizont „înalt, ritmic şi indefinit alcătuit din deal şi vale” (1969a, pp. 48; 49; 86); e un spaţiu pe care în muzică îl redau ondulaţiile doinei (1969b, p. 125). Această

oscilaţie indefinit de mult prelungită trimite la o anumită evitare a extremelor – a ceea ce e prea înalt şi a ceea ce e prea jos. Melancolia e „nici prea grea, nici prea uşoară”; încrederea nu e niciodată excesivă; acţiunea nu are niciodată un sfârşit irevocabil (căci „totdeauna va mai avea de trecut încă un deal şi încă un deal”); destinul nu este nici implacabil, dar nici nu i te opui ferm (1969b, pp. 125-127). Pe scurt, matricea stilistică a poporului român se caracterizează prin lipsa unor cadre şi a unor obiective clare, prin potenţialitate nelimitată, prin lipsa exceselor.

Aceste formulări sunt însă mai degrabă metafore, chiar dacă indică un anumit sens (am lăsat deoparte majoritatea textelor din *Trilogia culturii*, dată fiind imposibilitatea pe care am întâmpinat-o de a le reconstrui mai riguros). Din fericire însă există pagini care permit să identificăm cu destul de multă precizie modul în care, după Blaga, funcţionează o matrice stilistică în modelarea creaţiilor umane. Voi lua un exemplu în acest sens: influenţa modelatoare a matricilor stilistice asupra creştinismului. În toată Europa, arată Blaga, creştinismul „a îndurat anume adaptări şi a acceptat oarecari infiltraţii spirituale dictate de duhul local sau etnic al feluritelor regiuni geografice” (1969b, p. 135); aşadar, sub influenţa matricilor stilistice locale, spiritualităţile creştine ajung să se exprime foarte felurit. Catolicii, protestanţii sau ortodocşii construiesc propriile lumi sub specia unor categorii foarte diferite, altfel spus matricile lor stilistice sunt diferite:

> Categoriile preferate ale protestantismului sunt cele ale libertăţii: independenţa convingerilor, deliberarea, problematizarea, hotărârea, datoria, fidelitatea. Iar categoriile preferate ale ortodoxiei sunt cele ale organicului: viaţa, pământul, firea[44] (1969b, p. 139; vezi şi 1987a, p. 448).

Să ne oprim aici puţin mai pe larg asupra ortodoxismului. Organicul are în cazul acestuia o poziţie centrală. Pentru Blaga, organicul se defineşte prin aceea că între toate lucrurile ori fenomenele din lume există legături, că toate sunt conexate între ele. Infinita ondulare, mersul în sus şi în jos care caracterizează spaţiul mioritic fac ca toate lucrurile să se conexeze între ele. Organicul apare astfel ca o consecinţă fundamentală a tipului de

spaţiu propriu matricii spirituale a poporului român[45]. Categoria organicului îşi pune pecetea nu doar asupra creaţiilor pur spirituale, ci şi asupra celor sociale. Astfel:

- Pentru ortodox omenirea trebuie înţeleasă ca „un vast organism", adică toţi oamenii sunt legaţi între ei.
- Un prim tip de conexiune e acela că ortodoxul are datorii faţă de orice alt om („ortodoxul se simte vinovat pentru faptele fiecăruia, întocmai cum păcatele fiecăruia se resfrâng asupra tuturor" – Blaga: 1969b, p. 152).
- Nici mântuirea nu este individuală – salvarea fiecăruia ridică nivelul totului (p. 152).
- Libertatea de iniţiativă este subsumată respectului faţă de instituţii, care sunt supraindividuale. (De exemplu, în raportarea la limbă – una dintre cele mai importante instituţii sociale –, ortodoxul manifestă respect, de aceea limbile popoarelor ortodoxe sunt mai puţin diferenţiate dialectal; p. 145).
- Sancţiunile sunt difuz-colective, ele nu se raportează la un cadru legal: „Abaterile individuale stau în răsăritul nostru sub controlul firesc al unei puteri anonime; ele sunt «păcate» care nu se pot consuma în slobozenie ca în apus" (pp. 145-146).
- Biserica este o expresie a legăturii organice între toţi membrii comunităţii (p. 140).
- Este stimulată segregarea[46]; ortodoxismul e mai apropiat de ideea de naţiune, deci de comunitate distinctă şi separată de celelalte: „Ortodoxia a manifestat încă din timpuri vechi o tot mai pronunţată silinţă de divizare practică după naţiuni" (p. 141).

Putem acum să comparăm aceste consecinţe ale intervenţiei unei matrici stilistice ortodoxe, întemeiată pe ideea de organicitate, cu rezultatele unei matrici stilistice protestante, a cărei categorie stilistică centrală e libertatea. Blaga arată că în protestantism:

- Este favorizată mai ales iniţiativa individuală, construcţia pe cont propriu, creaţia originală a poziţiilor singularizate până la tragic (p. 140).
- Limbile sunt supuse unor iniţiative locale individuale puternice, ceea ce produce diferenţiere în multe dialecte (p. 146).
- Mântuirea este individuală şi presupune opţiunea liberă a oamenilor[47] (p. 151).

• Comunitatea indivizilor asociaţi prin proprie hotărâre are rolul central; „biserica” e mai curând o simplă ficţiune (p. 140).
• Naţiunea este o colectivitate de libertăţi convergente, o entitate abstractă, cimentată prin acte de voinţă, dar nu o entitate concretă, organică (p. 143).

Nu cred că este dificil să notăm aici că aceste consecinţe diferite se pot corela cu tipuri diferite de aranjamente instituţionale sociale şi economice. Din păcate, Blaga nu merge mai departe de observaţii de felul pe care tocmai le-am identificat. Or, tocmai aşa ceva ar fi fost de aşteptat. Bunăoară, ce decurge din faptul că un ortodox are datorii faţă de orice alt membru al comunităţii? Aşa cum am văzut în secţiunea anterioară, Greif (1994) sugera că o regulă de acest fel face ca schimburile sociale să fie costisitoare şi că, în conjuncţie cu un sistem informal colectiv de sancţiune şi cu o lipsă de stimulente pentru acţiunea individuală, rezultatele nu pot fi decât ineficiente din punct de vedere economic. Astfel de consideraţii implică faptul că pe termen lung societăţile ortodoxe dezvoltă instituţii sociale care nu promovează o creştere economică ridicată.

De bună seamă, aici se poate obiecta imediat: astfel de analize nu ţineau nici de interesul lui Blaga, nici de tipul lui de abordare. Căci el construia doar un cadru conceptual, filosofic (nu o structură conceptuală teoretică, ci una metateoretică, privitoare la modul în care poate fi realizată o cercetare teoretică), însă acest obiectiv nu presupunea şi aplicarea efectivă a acelui cadru în cazuri speciale. Dar, chiar dacă putem face această distincţie, întrebarea care rămâne este următoarea: în ce fel, plecând de aici, s-ar putea construi ipoteze teoretice privind tipul de aranjamente instituţionale dezirabile şi privind felul în care acestea afectează economia? Dar, din nefericire, nu avem aceste dezvoltări.

Cu aceasta, să revenim la întrebarea dacă societatea românească este sau nu colectivistă. La o primă vedere, caracterizarea făcută mai devreme matricii stilistice în care spiritualitatea ortodoxă şi deci categoria „organicului” au un rol central ar putea să inducă ideea că societatea românească – în abordarea lui Blaga – ar fi una colectivistă. Mă îndoiesc însă că putem conchide aşa ceva. Mai întâi, să observăm că în cadrul

conceptual blagian colectivismul nu este de regăsit în mod direct. Sigur, am putea să îl corelăm cu altceva. Unul dintre conceptele care se ivesc imediat e cel etnic. Societatea românească ar fi colectivistă dacă în cadrul ei ar funcţiona o matrice stilistică în care antinomia „etnic”-„individ” se rezolvă în favoarea primului termen: etnicul este identificat cu un anumit stil (monolitic), şi atunci individul devine un simplu „exponent”. Dar, arată Blaga (1969c, pp. 360-361), problema trebuie pusă altfel: caracteristicile stilistice ale etnicului nu sunt absolute – ele depind de o matrice stilistică; la fel, caracteristicile stilistice ale creaţiei unui individ depind de asemenea de o matrice stilistică. Ca urmare,

> niciodată individul nu va fi deci un simplu exponent al etnicului, fiindcă individul posedă totdeauna alături de categoriile abisale, ce aparţin etnicului, mai multe ori mai puţine categorii abisale, ce-i aparţin numai lui. Iar de cealaltă parte, niciodată etnicul nu e o simplă abstracţiune, o medie extrasă comparativ şi analogic din normele reactive ale indivizilor. Ţinându-se seama de elasticitatea chestiunii, etnicul poate fi realmente exprimat printr-o sumă de categorii abisale, care sunt puteri efective, reale, prezente în inconştientul colectiv al indivizilor. Raportul dintre etnic şi individ e sub unghi stilistic labil şi variabil (Blaga: 1969c, p. 361).

Aşadar, o susţinere de genul: „O anumită societate este colectivistă” depinde de tipul de matrice stilistică care predomină în cadrul ei. În al doilea rând, ea depinde şi de stilurile indivizilor pe care îi luăm în considerare, care pot fi diferite sau identice cu cele ale societăţii ca întreg. În plus, să ne amintim că Blaga respinge ideea că putem conchide că există un stil al unei comunităţi din aceea că există un suflet cultural al acesteia (1969a, p. 113). De aceea cred că putem concluziona că, dacă facem apel la scrierile lui Blaga, în cazul societăţii româneşti nu avem argumente pentru a susţine că ea ar fi colectivistă.

4.2.4. *Metafizică şi morală*

Ca regulă, în gândirea filosofică românească domeniul moralei este nu doar ignorat, ci uneori în mod explicit dat deoparte şi substituit

cu reflecţii mai „înalte”, metafizice. Un fragment din *Jurnalul de la Păltiniş* (Liiceanu: 1991) îmi pare exemplar în acest sens. Acolo există o intrare datată luni, 19 ianuarie 1981. La un moment dat, G. Liiceanu obiectează faţă de reducerea lui „a fi” la „a trăi cultural” pe care o face Noica; căci, afirmă el, doar o mică parte a oamenilor (Liiceanu lansează retoric şi o cifră: 0,1%) trăiesc cultural. Or, lumea actuală cere altceva: „Într-un moment când se pune problema salvării omenirii ca omenire, nu puteţi lăsa lucrurile în sfera culturii doar. După *Tratat* aveaţi de scris nu o *Logică*, ci o *Etică*. E nevoie de a crea o nouă stare morală a omenirii, şi nu de a salva spiritul în forma meschină a conservării celor 0,1 procente trăitoare cultural”. Reacţia lui Noica este pilduitoare, el evită un răspuns direct, îl formulează ca şi cum ar fi unul metafizic: „Daţi-mi voie să vă răspund că nu facem nimic cu *l’épicier*, pentru că băcanul nu este, şi nu este pentru că nu vrea să fie, pentru că nu a făcut nimic ca să fie”[48]. A nu trăi cultural înseamnă a nu fi, a nu avea statut ontologic.

Dar răspunsul lui Noica poate fi citit, dat fiind contextul, şi altfel: Noica de fapt respinge morala. În morală fiecare trebuie tratat egal cu ceilalţi, atât băcanul, cât şi creatorul de cultură; ceea ce este incompatibil cu elitismul agresiv transmis de susţinerea lui Noica (care e bazată pe acordarea unui rol privilegiat în sens ontologic faptului de a trăi cultural). Morala este depreciată fiindcă nu e coerentă cu anumite prezumţii centrale aparent metafizice, însă mai degrabă ideologice[49].

Noica nu este însă singular. Nici la Blaga nu întâlnim o lucrare dedicată moralei – iar acest lucru se repetă cu cei mai mulţi autori români care au publicat în prima parte a secolului trecut. Cu atât mai mult lipsesc analize normative aplicate direct asupra instituţiilor din societatea românească.

Eu cred însă că mulţi dintre aceşti autori, sub imaginea unor reflecţii ontologice, metafizice, au spus adesea lucruri relevante moral. Voi lua un singur exemplu: cunoscutul eseu al lui M. Vulcănescu[50] *Dimensiunea românească a existenţei* (Vulcănescu: 1991a).

Vulcănescu distinge între două moduri de a caracteriza existenţa. Unul – cel modern – constă în aceea că „a fi” ori „a nu fi” înseamnă „ori a fi de tot, ori a nu fi deloc” (1991b, p. 91); altfel

spus, „existenţa” se aplică în chip categoric obiectului ei. În schimb, pentru medieval existenţa ar avea un sens calitativ:

> Pentru modern, existenţa e o calitate simplă. Un lucru este sau nu este. Nu se poate spune despre un lucru că e mai mult; ori că e mai puţin. Pentru modern nu există asemenea grade de existenţă. Pentru medieval da. Pentru el, existenţa este o însuşire intensivă, susceptibilă de gradare. Un lucru poate exista, pentru medieval, în chip deplin; dar ar putea exista şi numai pe jumătate. … un lucru există pentru medieval mai mult sau mai puţin (Vulcănescu: 1991b, p. 90).

Pentru medieval, existenţa vine aşadar în grade: distanţa dintre ce este pe deplin şi ce nu este deloc are o demografie complicată. În *Dimensiunea românească a existenţei* (1991a), Vulcănescu pune într-un alt fel această distincţie. El o leagă de două modalităţi de a afirma existenţa[51]: una absolută şi o alta predicativă[52]. La modul absolut, existenţa nu se poate afirma decât categorial: da sau nu – ceva este sau nu este, *tertium non datur* (Socrate este sau Socrate nu este); dar când „este” e înţeles în sens predicativ, deci când zicem că ceva este într-un anumit fel (Socrate este filosof), atunci avem putinţa gradării: căci Socrate poate fi în multe feluri – Socrate este filosof, dar e şi învăţătorul lui Platon, şi locuitor al Atenei[53] etc.

Cred că la Vulcănescu (1991a) există două clase distincte de susţineri. Prima cuprinde susţineri care ar decurge, direct sau nu, din admiterea sensului predicativ al lui „este” ca unic admisibil. A doua constă în încercarea de a da acestor susţineri o caracterizare naţională[54]. Voi omite să discut această a doua clasă de susţineri – nu doar pentru că ele sunt irelevante pentru discuţia sumară de mai jos, ci şi pentru că îmi par în general irelevante şi, ca să reiau aici o etichetă a lui Blaga, îmi par susţineri născute pe năsălie. Privitor la prima clasă de susţineri, nu voi cerceta dacă ele sunt realmente consecinţe ale interpretării predicative a existenţei. Mă îndoiesc că au acest statut; totuşi, voi presupune că aşa ar sta lucrurile şi mă voi opri doar asupra argumentelor lui Vulcănescu.

Nu e deloc uşor să detectăm structura logică a argumentării lui Vulcănescu. Voi sugera totuşi că aceasta are două părţi. Prima e de

a produce explicaţia unor susţineri foarte generale, „dominante”; a doua constă în identificarea unora dintre consecinţele acestora.

Vulcănescu începe prin a identifica o susţinere dominantă[55]: există o „vastă solidaritate universală”[56] între toate faptele[57]; altfel spus, lumea este un tot organic, în care totul se leagă de toate. Deşi aparent simplă, această susţinere pune o problemă dificilă: care sunt faptele solidare între ele? Care sunt componentele acelui „tot organic”? Cu alte cuvinte, ce contează ca fapt[58]? Răspunsul lui Vulcănescu este unul de o exorbitantă generozitate ontologică: faptele pe care le admite el nu sunt restrânse doar la ceea ce e „actual”, adică la ceea ce se petrece în „realitate”. Dimpotrivă, trebuie admis – potrivit lui Vulcănescu – şi ceea ce nu este ori are, din perspectiva standard, un alt mod de a fi; şi, foarte important, trebuie admis tot ceea ce e posibil, ce e virtual, iar nu şi actualizat:

> Orice poate fi luat în consideraţie într-un fel *este*, cel puţin într-un sens, acela în care e cel luat în consideraţie; iar discuţia nu se poate purta, filosofic, asupra existenţei lui decât în înţelesul de a lămuri felul în care este. … Planul adevărat al existenţei este planul virtualităţilor, planul tuturor putinţelor, planul plinătăţii dumnezeieşti, care premerge, într-un sens, chiar lucrarea dumnezeiască, planul vastei nedeterminări existenţiale sub raportul actualităţii, în care toate lucrurile există cu toate felurile lor de a fi, adică: actualizate şi neactualizate, ba chiar actualizabile şi neactualizabile[59] (Vulcănescu: 1991a, p. 132).

Problema e acum să se dea un fundament acestei situaţii. Vulcănescu consideră că topirea tuturor afirmaţiilor existenţiale în afirmaţii de tip predicativ (este înseamnă întotdeauna este ceva) oferă explicaţia necesară. Căci să admitem că a spune că ceva este înseamnă că acela este ceva. Atunci, mai întâi, a spune că ceva nu este revine la a spune că acela nu este într-un mod, dar poate fi – şi deci este – într-un alt mod. Negaţia este ea însăşi un mod al afirmării predicative[60]. Ce nu este va fi, de exemplu „dincolo”. Cum nu există o distincţie de natură între cele două moduri de a predica – şi deci între cele două feluri de a fi – un lucru nu piere în chip absolut, ci doar va fi altfel. „Nu există deci o ruptură existenţială, prăpastie … între lumea de aici şi lumea de dincolo, între vremea

de acum şi veşnicie, ci numai vamă, adică poartă de trecere."[61] (p. 108) În al doilea rând, modalităţile – posibil, necesar sau imposibil; sau chiar permis, obligatoriu, interzis – exprimă tot feluri diferite de a fi ale unui lucru. Ca urmare, afirmaţiile de posibilitate sunt tot de tip predicativ şi deci ele indică tot feluri de a fi.

Afirmaţia predicativă, dacă e generalizată, indică astfel o lipsă a capacităţii de a trasa limite, de a despărţi între ceva şi altceva[62]: ea întemeiază legătura „organică" între toate. (De aici Vulcănescu trage uneori concluzii nu tocmai motivate. De exemplu, nu îmi e clar de ce solidaritatea organică ar determina pierderea oricărei autonomii a existenţelor: de ce individualul ar fi „fenomen neautonom al fiinţei universale"[63] (p. 115) şi deci de ce un anumit fatalism ar fi justificat.)

Solidaritatea universală ori organică, odată explicată ca o consecinţă a acceptării numai a afirmărilor predicative ale existenţei, este explorată, într-o a doua etapă a argumentării. Vulcănescu indică o mulţime de „urmări" sau consecinţe ale acestei înţelegeri predicative a afirmării existenţiale. Voi nota că urmările sunt de multe ori derivate nu direct din invocarea structurii logice a afirmărilor existenţiale, ci din invocarea consecinţei „dominante": înţelegerea organică a lumii.

Voi discuta aici doar două dintre aceste urmări. Ele privesc nu chestiuni de natură metafizică, ci faptul că anumite tipuri de aranjamente sociale sunt considerate admisibile, iar altele nu[64]. În esenţă, vreau să arăt că, pentru Vulcănescu, unele credinţe, opţiuni sunt favorabile constituirii unor aranjamente instituţionale specifice. Altfel spus, potrivit lui, oricât de ciudat ar părea, susţineri foarte abstracte (precum cele despre existenţă) au consecinţe relative la tipurile de instituţii care se pot forma şi pot funcţiona într-o societate.

„Nu există imperativ": această „urmare" priveşte comportamentul practic al cuiva care nu admite decât afirmaţia predicativă de existenţă. Concluzia e îndreptăţită, căci existenţa imperativului echivalează cu o distincţie între două feluri de fapte, unele actuale şi altele care exprimă rezultatul unei constrângeri ideale asupra acţiunii umane. Dar dacă nu putem distinge între statutul faptelor de cele două feluri, atunci imperativul nu mai are niciun sens tare. Rezultatul: regulilor nu li se mai poate ataşa un

conţinut precis, respectarea lor nu e o constrângere. Ceea ce este drept şi ceea ce nu este drept, ceea ce e corect şi ceea ce nu e corect sunt modulate: întotdeauna există un balans şi o soluţie care să meargă. (Mai general: autoritatea însăşi e lipsită de fundament, ea nu are legitimitate.)

Dar dacă totuşi ea este respectată, cum se poate explica acest lucru? Răspunsul lui Vulcănescu (p. 138) are două componente. Prima este aceea că respectarea regulii e posibilă doar dacă ea nu este percepută ca o constrângere exterioară. Or, alternativa e aceea ca regula să constea într-un control intern. În terminologia pe care am folosit-o deja, regula e respectată doar ca normă, ca o regulă care exprimă autonomia, fiindcă provine din interiorul persoanei care acţionează. A doua componentă a răspunsului curge astfel: cum toate faptele sunt legate între ele organic, respectarea unei reguli depinde de modul în care cerinţele ei se „potrivesc" cu celelalte fapte din lume, dând naştere unei „ordini". O regulă poate funcţiona doar dacă este inclusă într-un complex instituţional mai larg. Or, aceasta înseamnă şi că ea nu este respectată ca atare, ci numai în măsura în care este coerentă cu restul.

O altă „urmare" este, zice Vulcănescu, aceea că „nu există alternativă"; prin această formulare (puţin fericită), Vulcănescu vrea să indice un anumit „stil" de a lua decizii[65]. Ideea este simplă: o alternativă de acţiune înseamnă un anumit curs al evenimentelor, dintre multe alte cursuri posibile. Cum modalitatea, potenţialitatea sunt parte componentă a realităţii, numărul alternativelor posibile e nelimitat. Acum, a alege înseamnă a modifica locul pe care îl are o astfel de alternativă: înseamnă „a o coborî prin faptă din existenţa ei ideală, în existenţa concretă" (p. 136). Dar fiindcă nu există o distincţie de statut între cele două cazuri (existenţa ideală şi existenţa concretă), decizia nu are semnificaţie; căci a alege o alternativă nu mai înseamnă a-i conferi acesteia o altă greutate (existenţială): „A decide, a opta nu are sens într-o lume în care posibilitatea stă faţă în faţă cu prezenţa". Aşadar, apare o reticenţă în a decide şi tendinţa de a lăsa lucrurile pur şi simplu să se petreacă: decizia, opţiunea nu produc ceva nou, diferit. La limită, dispare chiar, zice Vulcănescu, până şi necesitatea de a alege.

Legată de această argumentare e o alta mult mai cunoscută: cea

a fatalismului (ca trăsătură a românilor) care ar decurge de aici. Să observăm că la Vulcănescu în discuţie nu sunt în primul rând evenimentele naturale. Mai curând este vorba despre fatalitatea socială*6. Trăsătura esenţială a fatalismului constă, consideră Vulcănescu, în aceea că oamenii adoptă acele acţiuni care sunt cel mai mult compatibile cu „ritmul universal", adică cu mersul general al lucrurilor. Fatalitatea cu care se întâmplă ceva nu este însă implacabilă, de o rigiditate solemnă; ea nu transmite un sens al iremediabilului66 (p. 140); mai curând e vorba doar despre a lăsa lucrurile să se întâmple, permiţând astfel o integrare laxă într-o ordine care este dată în afara propriilor acţiuni ale persoanei individuale. Într-un mod asemănător, Blaga nota faptul că fatalismul sufletului românesc nu este unul tragic: „Românul nu va încerca prea mult să schimbe cursul întâmplărilor; el va modifica, dar nu va forţa configuraţia pământului" (Blaga: 1969b, p. 193).

Dincolo însă de aceste explicite susţineri solemne, putem cu uşurinţă să detectăm „urmări" privitoare la felul în care se vor constitui aranjamentele sociale într-o societate în care predomină o înţelegere predicativă a afirmării existenţiale. Atribuirea unui rol minimal deciziei, respingerea ei pot fi înţelese în sensul că predomină o preferinţă puternică în favoarea *status quo*-ului: afirmaţia că nu există alternativă cred că poate fi înţeleasă în sensul că, dată fiind o anumită situaţie, alternativa deja practicată nu va fi înlocuită – căci celelalte opţiuni nu aduc nimic nou. O supraapreciere a alternativei practicate sau familiare este însă, aşa cum am argumentat deja în alte locuri, un răspuns de tip conservator. E formulată, implicit, o strategie decizională67 care favorizează înlocuirea deciziilor de tip raţional-instrumental cu unele în care ceea ce primează este adaptarea reciprocă dintre valori şi mijloace, formularea în orice schimbare a unor paşi mici, accentul pe negociere, pe concesii şi pe ajustări permanente68.

Atunci când într-o societate instituţiile care funcţionează se caracterizează prin trăsături de acest tip, gradul de rezilienţă este foarte ridicat: ne vom aştepta puţin la schimbări, nu doar pe termen scurt, ci şi pe termen mediu şi lung. Mai mult, am văzut deja că astfel de strategii decizionale sunt favorizate atunci când alternativele existente sunt nu doar puţine şi puţin diferite între ele (şi cu atât mai mult puţin diferite de alternativa deja în uz – de

status quo), ci reprezintă şi raţionalizări ale comportamentelor aflate la limita subzistenţei.

Nu e nimic nou? – cu siguranţă, Vulcănescu oferă o încercare proaspătă de a produce argumente înspre concluzii cunoscute. E o încercare venită tot din perspectivă culturală: supoziţia admisă este că societăţile diferă în ce priveşte aranjamentele instituţionale din cadrul lor pentru că în ele sunt predominante opinii, credinţe foarte adânci (metafizice) diferite. În felul în care am reconstruit-o aici, această ipoteză[69] are un caracter general: putem să încercăm să o aplicăm oricărei societăţi în care sunt îndeplinite anumite condiţii privind opiniile, credinţele despre susţinerile existenţiale predominante. După Vulcănescu, astfel de condiţii sunt îndeplinite, în particular, în societatea românească. Ceea ce implică ideea că societatea românească nu trebuie înţeleasă într-o perspectivă excepţionalistă. Dar aceasta este o cu totul altă susţinere, a cărei validitate şi ale cărei consecinţe nu le voi discuta însă aici.

4.3. Explicaţia (neo)instituţională

Cea de-a treia ipoteză de explicare a existenţei diferenţelor în dezvoltarea economică a diferitelor societăţi este, am văzut, cea (neo)instituţională. O voi discuta într-o secţiune separată de cea în care m-am raportat la două ipoteze alternative – cea geografică şi cea culturală –, dat fiind că aceasta este ipoteza pe care o voi adopta.

4.3.1. *Instituţii: economice şi politice*

Ca şi în capitolele anterioare, conceptul de instituţie la care voi face apel provine de la North (1990; 2005): instituţiile sunt regulile jocului şi constau în reguli formale (constituţii, legi, contracte formale etc.), norme informale (norme de comportament, obişnuinţe de gândire şi de comportament) şi modalităţi prin care acestea sunt aplicate. Jucătorii sunt organizaţii formate din oameni care au împreună aceleaşi obiective. Cadrul instituţional

determină structura stimulentelor pentru toţi actorii implicaţi: există stimulente pozitive, pentru a realiza acţiuni de un anumit tip, precum şi sancţiuni atunci când actorii încalcă regulile. Instituţiile stimulează astfel crearea unor tipare de comportament. Ele sunt ubicue în societăţile omeneşti. Oamenii le-au creat pentru a reduce riscul acţiunilor lor şi pentru a controla mai mult mediul în care acţionează. Dintre instituţiile economice, cele mai importante sunt drepturile de proprietate şi pieţele; aranjamentele de tip democratic sau autoritar ale societăţii reprezintă instituţiile politice cele mai importante. Organizarea federativă sau nu a statului, sistemul parlamentar sau prezidenţial, sistemele electorale sunt instituţii politice proeminente. Organizaţii economice sunt firmele, sindicatele, corporaţiile etc., iar partidele, corpurile legiuitoare sau cele cu rol de reglementare sunt organizaţii politice. Lumea în care acţionează aceste organizaţii este competitivă: resursele sunt limitate, iar pe termen lung însăşi supravieţuirea lor este pusă sub semnul îndoielii.

Instituţiile economice furnizează stimulentele pentru actorii economici: cum să organizeze producţia de bunuri, cum să investească în capitalul fizic, în cel uman şi în dezvoltarea tehnologică. Ca urmare, instituţiile economice determină, pe de o parte, potenţialul de creştere economică, precum şi, pe de altă parte, distribuţia resurselor între diferitele grupuri şi între membrii societăţii: distribuţia averilor şi a veniturilor, distribuţia capitalului fizic şi a celui uman. Altfel spus, instituţiile economice determină atât mărimea producţiei, cât şi modul în care aceasta este distribuită între membrii societăţii.

Dintre instituţiile economice alternative disponibile, într-o societate ajung să fie practicate numai unele. Cum se ajunge la acest rezultat – de ce unele, şi nu alte instituţii economice sunt alese de membrii societăţii –, aceasta este o problemă crucială pentru a înţelege diferenţele dintre diferitele societăţi omeneşti. În acest scop trebuie să luăm în considerare procedurile prin care societăţile ajung să adopte şi să practice anumite instituţii: altfel spus, să analizăm alegerile colective. Or, astfel ajungem dincolo de organizarea economică a unei societăţi, la cea politică.

Instituţiile politice sunt mecanisme necesare pentru a putea gestiona situaţiile din societate în care există conflicte[70]. Voi folosi

termenul „conflict” într-un sens foarte slab: el e menit să acopere toate acele situaţii în care într-o societate membrii acesteia au preferinţe diferite pentru instituţiile economice pe care le doresc. Alegerea instituţiilor economice ar fi unanimă doar în condiţii cu totul deosebite. Căci, evident, întrucât instituţii diferite produc distribuţii diferite ale avuţiei sociale, oameni diferiţi şi grupuri diferite de oameni vor prefera instituţii diferite. Ca urmare, aceştia vor încerca să facă în aşa fel încât instituţiile alese social să fie cele care le exprimă cel mai bine interesele.

Două sunt consecinţele imediate. Mai întâi, între aceste grupuri apare un conflict de interese: preferinţele lor între alternative (între diferite instituţii economice) sunt diferite. De aceea, fiecare va încerca să facă astfel încât alegerea socială să ţină seama de propriile preferinţe. Din nefericire, în multe cazuri structura situaţiilor de alegere este similară dilemelor sociale. Iar atunci nu avem garanţia că alegerea va fi una optimă. Dimpotrivă, jocul intereselor opuse poate face astfel încât starea de echilibru în care se ajunge să fie neoptimă: fiecare dintre grupurile sociale câştigă mai puţin decât ar fi câştigat dacă ar fi cooperat între ele. De exemplu, într-o societate în care conflictele economice sunt puternice se poate ajunge la soluţia răscoalelor ori a războiului civil ori, în general, a revoltelor. Pierderile economice fac ca fiecare dintre grupurile sociale să obţină mai puţine resurse; chiar dacă un grup ajunge să aibă acces la o felie mai mare din „plăcinta sociala”, aceasta e acum mai mică, încât la modul absolut grupul a obţinut mai puţin[71].

Aşa cum am văzut, una dintre cele mai importante soluţii la dilemele sociale e aceea de a produce o instituţie. O instituţie constă într-o modalitate sistematică de a alege în situaţii de un anumit fel. Regula reduce riscurile şi deci e capabilă să asigure rezultate mai bune pentru toţi actorii: ea generează aşadar un echilibru în comportamentul lor. În cazul nostru, această instituţie socială este o regulă de alegere socială.

Aici vom deosebi însă între două aspecte. Pe de o parte, dată fiind o anumită regulă de alegere socială, vor fi alese şi aplicate anumite instituţii economice; acestea vor face în aşa fel încât un subgrup va obţine mai mult din resursele sociale, iar un altul mai puţin. Aşadar, e promovată o anumită distribuire a resurselor

sociale. Pe de altă parte, un grup din societate poate avea capacitatea de a impune o anumită regulă de alegere între diferite instituţii economice. Această regulă este o instituţie politică. Ea nu diferă de o instituţie economică, în sensul că în politică oamenii se comportă altfel decât în economie, cu alte valori, cu alte interese. Diferenţa e dată de faptul că ei îşi promovează aceste interese şi valori în alte condiţii: anume, acum ei încearcă să obţină în mod colectiv realizarea propriilor interese private, care nu pot fi realizate prin mecanisme de piaţă (Buchanan: 1987, p. 246). Să presupunem că pe piaţă sunt doi actori, unul vinde mere, iar celălalt portocale. Ei îşi pot maximiza beneficiile în mod direct, prin mecanisme de piaţă; dar pot proceda şi altfel, anume alegând acele instituţii economice mai favorabile lor (actorul care posedă mere poate încerca să impună o politică protecţionistă, care ar face ca preţul portocalelor să crească). Puterea politică conduce deci la obţinerea de beneficii economice cu alte mijloace[72].

Cum voi argumenta mai jos, puterea politică este legată în mod esenţial de această capacitate de a influenţa deciziile sociale nu într-un mod conjunctural, ci în conformitate cu anumite mecanisme, reguli. Într-un sens, acest tip de înţelegere a puterii politice se regăseşte în lucrările lui M. Olson (1993; 2000). După Olson, faptul de a avea puterea politică înseamnă mai mult decât a avea o putere de negociere mai mare. Într-adevăr, prin negociere se ajunge la un acord între actorii implicaţi. Dar de multe ori raporturile dintre actori produc mai mult decât pur şi simplu o distribuire a unor resurse private. Ele vizează şi modul în care sunt furnizate bunuri publice. (E important să subliniez aici că existenţa unor instituţii economice reprezintă un bun public.) Să presupunem că într-o societate membrii unui grup de oameni au puterea. Dar ei nu o pot exercita dacă în acea societate nu există, bunăoară, ordine publică; fără aceasta, violenţa ar predomina, iar negocierile între membrii societăţii şi grupurile din cadrul acesteia ar fi lipsite de sens. Desigur, un grup îşi exercită puterea şi atunci când există instituţii economice care produc o distribuire a avuţiei sociale favorabilă acelui grup. Dar să ne raportăm acum nu la bunuri private, ci la bunuri publice, precum instituţiile economice. Să vedem ce se întâmplă în acest caz cu cei care „au putere”. Dacă un actor are o putere mai mare de negociere (deci resurse mai

mari), atunci – conform teoriei lui Olson, după cum am văzut – în producerea bunului colectiv el va fi „exploatat" de cei care au resurse mai mici. Acest agent mai mare – în general, când e vorba despre instituţii sociale, agentul mai mare este „elita" – va trebui să investească în producerea bunului colectiv mai mult decât ceilalţi. Elita nu numai că va avea o putere mai mare de negociere în raport cu ceilalţi, întrucât deţine mai multe resurse, dar ea va avea şi puterea în sensul că va contribui la crearea aranjamentelor instituţionale din societate – şi deci va deţine puterea care constă în controlul asupra instituţiilor care vizează modul în care se realizează cooperarea.

Puterea unui actor exprimă de aceea nu numai capacitatea acestuia de a obţine o parte mai mare a resurselor. Ea mai înseamnă ceva: este puterea într-un alt sens, care decurge din modul în care se realizează acţiunea colectivă. Cei care o produc vor avea şi puterea de a construi regulile cooperării sociale. Este o putere de nivelul doi, am putea spune; dar aceasta devine definitorie atunci când avem în vedere aranjamentele sociale existente, în care cei care au putere o exercită. O teorie a puterii trebuie să ia în considerare faptul că cei care exercită puterea obţin bunuri private, dar furnizează şi bunuri publice. Puterea politică apare în exact acest loc: acolo unde logica cooperării îi ajută pe cei care au resurse mai mari nu doar să obţină mai mult din cozonac, ci şi să facă regulile jocului.

Deci dacă în anumite situaţii acţiunile celor care deţin puterea contribuie la bunăstarea socială (acţiunile lor sunt consistente cu interesele societăţii), lucrul acesta se va datora nu pur şi simplu faptului că fiecare îşi urmăreşte propriul interes, ci unui cu totul alt aspect al logicii cooperării sociale: faptului că cei care exercită puterea contribuie la furnizarea unui bun colectiv.

Rezumând, instituţiile politice reprezintă aşadar o soluţie la problema colectivă de alegere a instituţiilor economice din societate: când în societate există mai multe grupuri cu preferinţe diferite asupra instituţiilor economice din societate (de exemplu, interesele celor două grupuri diferă în privinţa felului în care să fie împărţite între ele rezultatele producţiei[73]), atunci alegerea unor instituţii este rezultatul negocierii dintre aceste grupuri. Dar acest rezultat este fie unul punctual, cu consecinţa că nu există nicio

garanţie că el va fi reluat atunci când problema de acţiune colectivă se repetă (iar adesea rezultatul este foarte departe de optim), fie este unul instituţional: se formulează şi se aplică o regulă – politică – de rezolvare a conflictelor sociale. Această regulă creează predictabilitate în acţiuni, căci face ca alegerile sociale să nu fie considerate provizorii. Mai mult, regula este mai greu de schimbat sau de înlăturat, cum e însă cazul cu alegerile punctuale.

Este foarte important să notăm aici că grupul care are capacitatea de a impune o anumită regulă politică („elita", de obicei) nu o impune neapărat sau numai în favoarea lui: de multe ori, instituţiile politice care se creează pot avea efecte (uneori chiar anticipate) care nu sunt favorabile celor care iniţiază şi le promovează. De aceea este important să distingem aici între o putere constituţională a grupurilor sociale, constând în capacitatea de a crea regulile privind alegerea dintre instituţii economice alternative, şi o putere politică *de jure* sau instituţională, anume puterea conferită de instituţiile politice din societate. Aceste instituţii politice, la fel ca şi cele economice, determină structura de stimulente pozitive (beneficii, recompense) şi negative (pedepse, constrângeri) asupra actorilor din societate.

Dar pot exista şi actori sociali (grupuri) care au o putere politică de un cu totul alt tip[74]: putere *de facto*. Ea se manifestă prin aceea că pot provoca revolte şi pot manipula opinia publică pentru a-şi promova propriile interese. Sursa acestei puteri este de două feluri. Mai întâi există anumite circumstanţe care facilitează acţiunea colectivă a membrilor acestor grupuri[75]. În al doilea rând, unii actori pot avea resurse importante (adesea moştenite din trecut; dar unele sunt obţinute prin activităţi prezente): cu ajutorul lor, ei reuşesc să influenţeze (legal sau nu) politicile publice şi pot de asemenea să rezolve problemele de acţiune colectivă cu care se întâlnesc (Acemoglu, Robinson: 2006a). Marii proprietari de pământuri către sfârşitul secolului al XIX-lea în România sau (o sută de ani mai târziu) foştii nomenclaturişti ori membri ai Securităţii au avut astfel de resurse care le-au oferit o putere *de facto* importantă.

Puterea politică *de facto*, ca şi cea *de jure* au consecinţe de două feluri[76]. Primul fel constă în faptul că cele două tipuri de puteri

politice pot induce schimbarea instituţiilor politice; altfel spus, se pot constitui într-o putere politică cu caracter constituţional. Cel mai adesea, schimbările instituţionale politice sunt greu de realizat, sunt chiar prohibite*7. Când, dimpotrivă, schimbarea instituţională se poate realiza facil, atunci întreaga structură instituţională a societăţii e problematică: filtrele care fac posibile ordinea socială sunt slăbite, iar acţiunile oamenilor nu mai pot nici ele să fie reglementate. Rezultatul este întotdeauna lipsa de cooperare, predominarea strategiilor oportuniste de comportament. Iată de ce existenţa unor puternice instituţii politice este esenţială.

Al doilea fel de consecinţe ale puterii politice ne duce la ipoteza (neo) instituţională: în contextul unei distribuţii date a resurselor din societate, un anumit aranjament instituţional politic determină alegerea unui set de instituţii economice. Acestea sunt responsabile de rezultatele economice, în particular de creşterea economică (formularea se bazează pe Acemoglu, Johnson, Robinson: 2005b; Acemoglu, Robinson: 2006b). Ţinând însă seama şi de ideea de putere politică constituţională, voi reformula ipoteza în modul următor:

a) La nivel constituţional sunt definite grupurile sociale admisibile, precum şi mecanismele de negociere dintre acestea.
b) Diversele grupuri din societate negociază între ele în funcţie de o anumită distribuţie a resurselor.
c) Unele grupuri au capacitatea de a determina instituţiile politice care există în societate.
d) Odată aplicate, instituţiile politice determină distribuţia puterii politice formale.
e) Instituţiile politice determină alegerea unui set de instituţii economice.
f) Instituţiile economice dintr-o societate sunt responsabile de rezultatele economice, în particular de creşterea economică.

Pusă astfel, ipoteza ne cere să identificăm trei categorii de grupuri sociale: a) cele care au putere politică constituţională; b) cele cu putere politică formală, *de jure*; şi c) cele cu putere politică *de facto*. Evident, ele pot interfera; dar va fi important să le

deosebim, analitic, pe fiecare în parte.

4.3.2. *Instituţii şi conflict social*

În secţiunea anterioară am sugerat că felul în care într-o societate anumite instituţii ajung să fie alese şi aplicate este modelat de conflictul dintre interesele (economice, în ultimă instanţă) ale membrilor diferitelor grupuri din acea societate. Voi dezvolta imediat mai jos această sugestie.

Până atunci însă mă voi referi pe scurt la o abordare alternativă – cea „ideologică”[77]. Motivul pentru care fac acest lucru e acela că, nu în puţine situaţii, ea pare acceptabilă, iar pentru cazul societăţilor socialiste este chiar atrăgătoare. Pe scurt, ideea e următoarea: societăţile aleg un set de instituţii economice în funcţie de ceea ce membrii lor sau, mai degrabă, liderii lor consideră că e bine pentru societate. Imaginea pe care o au despre conţinutul acestui „bine” este dată de o anumită ideologie.

> O ideologie este un set coerent şi comprehensiv de idei care explică şi evaluează condiţiile sociale, ajută oamenii să-şi înţeleagă locul în societate şi oferă un program pentru acţiune socială şi politică. Cu alte cuvinte, o ideologie îndeplineşte patru funcţii pentru oamenii care o urmează: 1) explicativă; 2) evaluativă; 3) orientativă; 4) programatică (prescriptivă)[78] (Ball, Dagger: 2000, pp. 22-23).

Actorii din societate – oameni, grupuri de oameni, lideri politici – au opţiuni ideologice diferite: ce este bun pentru societate are pentru ei semnificaţii diferite. De aceea, ei vor tinde să considere că acest bine este realizabil prin acţiunea unor instituţii economice diferite.

Ideea că ideologiile motivează acţiunea este presupusă în însăşi definiţia lor ca ansamblu de susţineri cu caracter evaluativ şi prescriptiv: „Ideologiile sunt politice şi aspiră să influenţeze agenda politică în general, guvernarea în particular” (Miroiu, M.: 2012, p. 18).

Dar, dincolo de o astfel de înţelegere minimală, rolul care în abordarea ideologică este atribuit ideologiilor e mult mai mare: nu

este vorba doar despre faptul că ideologia asumată încearcă să influenţeze agenda politică şi politicile adoptate, ci că ea efectiv ar avea un rol determinant în chiar alegerea instituţiilor politice prin care se realizează aceste politici.

Cazul societăţilor socialiste pare să fie exemplar în acest sens. Să luăm ca exemplu, alături de Acemoglu, Johnson şi Robinson[79] (2005b), cele două state coreene. În Coreea de Nord pare evident că liderii statului, în frunte cu Kim Il Sung[80], cu fiul şi apoi cu nepotul său, cu toţii au crezut în superioritatea sistemului politic comunist şi a economiei centralizate, în timp ce elita din Coreea de Sud a crezut în superioritatea democraţiei şi a instituţiilor capitaliste. Ca urmare, mânaţi de aceste convingeri ideologice, au promovat cadre instituţionale politice şi economice şi apoi seturi de politici specifice. După cinci sau şase decenii, cele două Corei sunt cu totul divergente din punct de vedere instituţional, dar şi în ce priveşte nivelul performanţelor economice[81].

Un argument de acelaşi tip vine cu uşurinţă în minte dacă încercăm să ne raportăm la România socialistă: documentele de partid, cuvântările lui N. Ceauşescu în particular, abundau de referiri la faptul că instituţiile economice şi politice ale societăţii socialiste au apărut şi funcţionează în concordanţă cu ideologia comunistă. „Tăria şi invincibilitatea partidului constau în faptul că el se călăuzeşte, în întreaga sa activitate, după cea mai înaintată concepţie despre lume şi viaţă[82] – materialismul dialectic şi istoric. Partidul Comunist a ştiut să unească, pe baza politicii sale marxist-leniniste, eforturile creatoare ale întregului popor în lupta pentru edificarea noii orânduiri sociale” (Ceauşescu: 1969, p. 64). Până la sfârşitul dictaturii sale, Ceauşescu a susţinut că deciziile luate erau determinate de principiile, valorile, concepţiile ideologiei comuniste (aplicate într-o „societate socialistă”). Astfel, în ianuarie 1989, el formula ferm[83] ideea că rezultatele sociale dorite (precum creşterea veniturilor membrilor societăţii) nu pot fi realizate decât în cadre instituţionale de tip socialist:

> A considera că aceste căi şi mijloace specifice societăţii noastre pot fi înlocuite prin întoarcerea la forme capitaliste – aceasta nu reprezintă o concepţie revoluţionară, ci una lichidatoristă, care împinge spre relaţii de tip capitalist şi care va înrăutăţi situaţia clasei

> muncitoare, a ţărănimii, a poporului întreg. Prin aplicarea unor asemenea forme, străine socialismului, pot, desigur, să apară câteva grupuri de oameni – o mică minoritate – cu condiţii mai bune de venituri, dar aceasta în dauna clasei muncitoare, a poporului în general (Ceauşescu: 1989, p. 8).

Mai mult, socialismul şi capitalismul au concepţii diferite cu privire la ce reprezintă binele social. Capitalismul urmăreşte creşterea bunăstării unor grupuri mici din societate, în timp ce socialismul doreşte o mai mare echitate şi beneficii mai mari pentru toţi membrii societăţii. Iar criteriul eficienţei este dat tocmai de gradul în care aceste obiective sunt atinse[84]:

> Nu putem să adoptăm concepţiile lumii capitaliste, care pornesc numai de la realizarea de beneficii cât mai mari în detrimentul oamenilor muncii, pe seama creşterii şomajului şi a sărăciei! Dimpotrivă, societatea noastră trebuie să asigure condiţii de muncă şi de viaţă continuu îmbunătăţite pentru toţi cetăţenii! Aceasta reprezintă, de altfel, una dintre deosebirile fundamentale dintre socialism şi capitalism! Dacă nu rezolvăm aceste probleme, nu răspundem cerinţelor şi principiilor de conducere socialistă (Ceauşescu: 1989, p. 9).

Această abordare ideologică[85] antrenează aşadar şi ideea că aranjamente constituţionale diferite nu pot fi comparate direct (apelând, de exemplu, doar la criteriul produsului pe cap de locuitor, aşa cum am admis mai devreme). Dar evident că nu pot fi excluse orice fel de comparaţii: şi, cel puţin în perioade mai târzii – în anii ’80 cu siguranţă, şi cu atât mai mult mai apoi –, este greu de crezut că liderii din ţările comuniste nu au ştiut că cele două feluri de cadre instituţionale au produs rezultate cu totul diferite[86]. Iar atunci nu are cum să nu apară întrebarea de ce elitele comuniste au continuat să susţină instituţii care nu mergeau. Or, a răspunde că făceau acest lucru deoarece totuşi credeau că ideologia oficială e mai bună pentru ţară, pentru populaţie e pur şi simplu incoerent[87].

Explicaţia după care conflictul dintre diferitele grupuri sociale este responsabil de modul în care se construieşte cadrul instituţional (constituţional) răsare acum în chip natural. Chiar

dacă liderii ţărilor socialiste continuau să motiveze păstrarea instituţiilor existente şi politicile formulate apelând la ideologie, mai degrabă ei făceau acest lucru din alte raţiuni. Iar una dintre acestea este că lideri precum Ceauşescu sau familia lui Kim, alături de o parte a elitei, de o parte a birocraţiei de stat, acţionau pentru menţinerea instituţiilor politice şi economice existente, fiindcă acestea le ofereau avantaje mai mari decât alternativele. Şi aceasta chiar dacă era cunoscut eşecul lor economic. Menţinerea instituţiilor existente era preferată şi datorită faptului că procesul adoptării unei alte alternative era pentru aceste elite mult prea costisitor: alternativa presupunea de cele mai multe ori o schimbare de tip revoluţionar, care atrăgea costuri mari, între care eliminarea multor tipuri de rente existente[88].

Justificarea ideologică a proprietăţii colective socialiste. În ţările socialiste, începând cu URSS şi continuând cu toate cele formate după al Doilea Război Mondial în Europa Centrală şi de Est, ca şi în China, Coreea de Nord sau Vietnam, economia a fost bazată pe proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producţie – fie că la acest rezultat s-a ajuns prin naţionalizări, fie că mijloacele de producţie au fost create prin investiţii de stat. Probabil că una dintre supoziţiile cel mai puţin puse sub semnul întrebării este că această trăsătură economică a tuturor societăţilor socialiste este explicabilă prin apelul la ideologia marxistă. Potrivit marxismului, cauza fundamentală a situaţiei grave a clasei muncitoare era exploatarea capitalistă; de aceea a elimina exploatarea înseamnă a elimina structurile instituţionale care o făceau posibilă, anume relaţiile de producţie de tip capitalist. Or, aceasta înseamnă a expropria capitaliştii. Cum scria Marx într-un pasaj celebru,

> odată cu micşorarea continuă a numărului magnaţilor capitalului, cresc mizeria, asuprirea, înrobirea, degradarea, exploatarea, dar şi revolta clasei muncitoare, al cărei număr sporeşte neîncetat şi care este educată, unită şi organizată prin însuşi mecanismul procesului de producţie capitalist. Monopolul capitalului devine o cătuşă pentru modul de producţie care a înflorit odată cu el şi prin el. Centralizarea mijloacelor de producţie şi socializarea muncii ajung la un punct în care devin incompatibile cu învelişul lor capitalist. Acesta este

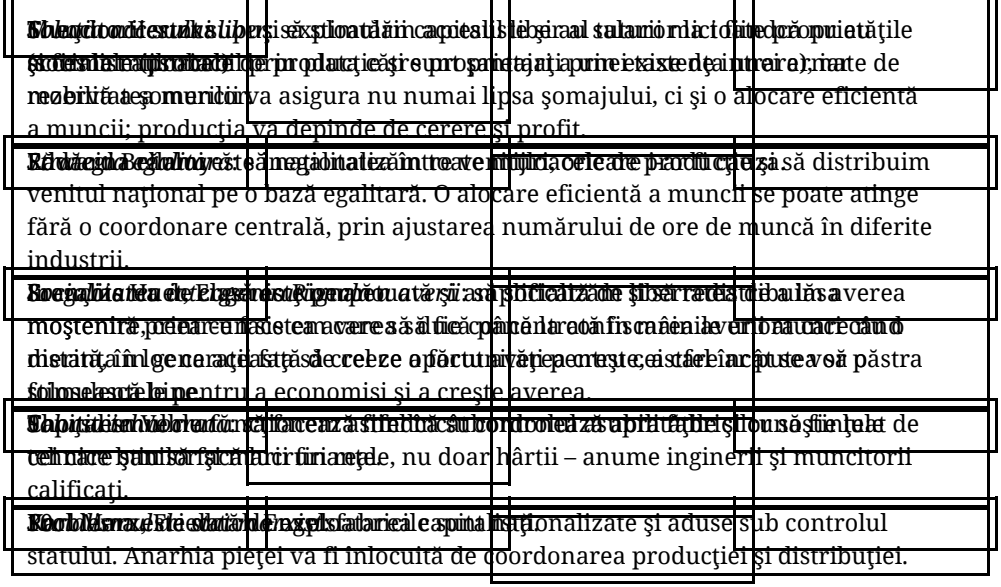
sfărâmat. Proprietăţii private capitaliste i-a sunat ceasul. Expropriatorii sunt expropriaţi (1966b, pp. 765-766).

Cum se vede chiar din acest text, înlocuirea proprietăţii private cu cea colectivă este o soluţie la o problemă mai generală – aceea a situaţiei grave sociale a clasei muncitoare[89]. Întreaga mişcare socialistă a ridicat şi a încercat să răspundă întrebării cum poate fi îmbunătăţită situaţia clasei muncitoare. De ce însă răspunsul marxist a fost cel care a prevalat? De ce acesta a devenit predominant în mişcarea socialistă? Secundar, acestei întrebări i se adaugă şi altele: de ce s-a acceptat o soluţie radicală, şi nu una mai apropiată de *status quo*? E legitim să ne întrebăm acest lucru, fiindcă instaurarea proprietăţii colective s-a ştiut că aduce cu ea probleme grave, precum planificarea centralizată, alocarea birocratică a resurselor, eliminarea stimulentelor economice etc., pentru care soluţiile lipseau.

Apelul la o explicaţie ideologică, susţine Ferrero (2004), este greşit din cel puţin trei motive. Primul este acela că soluţia marxistă nu era nicidecum singura disponibilă. Dimpotrivă, cum arată tabelul de mai jos, era era doar una dintre multele propuse în mişcarea socialistă.

Tabelul 4.1. *Soluţii propuse*

Soluţii propuse problemei	
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]



Sursa: adaptare după Ferrero (2004).

În al doilea rând, mişcarea socialistă s-a confruntat cu existenţa unei alternative: calea social-democrată, adoptată, de exemplu, în Germania. Potrivit acesteia, redistribuţia produsului social către clasa muncitoare nu presupune naţionalizarea. Ea poate fi realizată prin taxarea veniturilor private şi apoi prin elaborarea unor politici redistributive adecvate. În sfârşit (iar această obiecţie este una pe care o întâlnim în general atunci când este propusă o explicaţie ideologică), având în vedere experienţa sovietică şi dificultăţile cu care s-a confruntat societatea sovietică în perioada interbelică, de ce apoi nu s-au căutat alte căi după al Doilea Război Mondial în noile ţări socialiste din Europa Centrală şi de Est sau din Asia?

Răspunsul pe care îl dă Ferrero este complex. Trebuie mai întâi accentuat că el face apel la existenţa Partidului Comunist al clasei muncitoare. Partidul este instrumentul prin care clasa muncitoare îşi poate realiza scopurile comune – e deci un răspuns la problema acţiunii colective a muncitorilor[90]. Relaţia dintre clasa muncitore şi partid este modelată de el ca una de tipul principal-agent. Cum am văzut deja în capitolul 3, această relaţie ridică mai întâi problema măsurii în care agentul (Partidul Comunist) va urmări ca prin activitatea lui să promoveze interesele principalului (clasa muncitoare). Căci este evident că uneori lucrurile nu par deloc să

stea astfel; dimpotrivă, istoria societăţilor socialiste a furnizat destule motive pentru a susţine că de multe ori nu principalul a controlat agentul, ci invers. (Să ne gândim doar la momentele revoluţionare cele mai radicale[91].) Un alt aspect al relaţiei dintre principal şi agent e următorul. Principalul trebuie să aibă motive să considere că agentul oferă o soluţie fezabilă a problemei sale[92]. Altfel spus, ceea ce oferă agentul trebuie să fie credibil pentru principal[93]. În cazul nostru, cu atât mai mult problema credibilităţii este constrângătoare cu cât în joc este pentru principal o schimbare drastică a societăţii, care este extrem de greu reversibilă. De aceea agentul (Partidul Comunist) trebuie să fie capabil să ofere garanţii suficient de mari că oferta sa este corectă şi credibilă[94].

Or, pare rezonabil să considerăm că proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producţie îi asigură clasei muncitoare cea mai bună protecţie: dată fiind asimetria informaţională extremă, acest aranjament instituţional reduce incertitudinea şi asigură clasei muncitoare drepturi asupra redistribuirii veniturilor. Între clasa muncitoare şi partid, raportul (contractual) care se configurează este ca urmare unul optim: oricare altă soluţie (una dintre cele menţionate în tabelul de mai sus) nu reuşeşte să indice cu precizie rolurile pe care le au actorii implicaţi. Problema răspunderii nu primeşte un răspuns clar decât din perspectivă marxistă. Căci dacă lucrurile merg prost, în afara marxismului nu e posibil să se indice un actor care este responsabil de insucces. Ca urmare – aici argumentul vine dinspre teoria acţiunii colective –, nimeni nu va avea stimulentul să ofere bunul public care constă în aplicarea unui mecanism nou de redistribuire a veniturilor.

Dar Partidul Comunist devine responsabil în faţa muncitorilor doar atunci când proprietatea este colectivă. Dacă s-ar adopta taxarea veniturilor private, iar muncitorii nu ar fi mulţumiţi, partidul ar putea oricând să se scuze că deciziile nu îi aparţin (sunt iarăşi ale capitaliştilor). Însă când capitaliştii sunt eliminaţi, responsabilitatea revine doar Partidului Comunist. De aceea, partidul are stimulentul necesar pentru a maximiza rezultatele; este în interesul lui, nu doar al muncitorilor, să se comporte ca un „proprietar” efectiv al mijloacelor de producţie[95]. Pe de altă parte, anticipând acest stimulent, muncitorii vor prefera de asemenea

proprietatea colectivă. Ceea ce înseamnă că forma colectivă de organizare a producţiei, proprie societăţilor socialiste, nu a fost determinată de considerente ideologice, ci de modul în care erau configurate interesele membrilor clasei muncitoare şi ale membrilor de partid.

4.3.3. *Forma conflictelor sociale*

Am văzut că performanţa economică a unei societăţi este rezultatul acţiunii instituţiilor economice care funcţionează în ea; de asemenea, că existenţa unor instituţii economice într-o societate depinde de instituţiile politice din cadrul acestora; că, la rândul lor, aceste instituţii politice au fost alese de grupurile din societate care au avut puterea politică să facă acest lucru. Ca urmare, alegerea unor aranjamente instituţionale politice într-o societate nu urmăreşte neapărat binele tuturor membrilor ei, ci exprimă mai curând capacitatea unor grupuri din societate de a maximiza partea din avuţia şi din veniturile societăţii care sunt distribuite către ele.

O primă consecinţă care decurge de aici este că diferitele grupuri încearcă să obţină din produsul social nu numai partea care le revine prin mecanismele pieţei, ci încă ceva în plus. Ştim că pentru a descrie acest fenomen se foloseşte adesea expresia „căutare de rente". Un grup de oameni caută o rentă atunci când încearcă să obţină beneficii prin intermediul instituţiilor politice. De exemplu, membrii unor profesiuni (doctorii, juriştii, arhitecţii etc.) au cerut şi au obţinut reglementări care împiedică persoanele nelicenţiate să practice meseriile lor, îngrădind astfel concurenţa căreia trebuie să îi facă faţă; unele industrii au cerut şi au obţinut din partea statului implementarea unor politici protecţioniste etc. În general, rentele sunt obţinute atunci când cineva primeşte subsidii[96] pentru producerea unui bun ori pentru că face parte dintr-un anumit grup sau când beneficiază de anumite reglementări etc.

Instituţiile alese vor face ca membrii unor grupuri să beneficieze de rente mai mari[97]; dar nu putem conchide de aici că aceste instituţii sunt benefice pentru toate grupurile din societate.

Să luăm ca exemplu o societate în care corupţia este la un nivel foarte ridicat (Acemoglu, Johnson, Robinson: 2005b). Guvernarea are la dispoziţie strategia de a aplica politici de reducere a corupţiei sau, dimpotrivă, de a o tolera. În al doilea caz, membrii elitei conducătoare se asigură că şi în viitor vor avea acces la bunuri obţinute prin corupţie. Ca urmare, rezultatul este unul care nu duce la un produs social mai mare; rezultatul constă în altceva – în aceea că o mai mare parte din produsul social revine elitei, în general, grupurilor care deţin puterea. Cu alte cuvinte, societăţile în care conflictul social se încheie prin impunerea unor aranjamente instituţionale politice care exprimă interesele unor grupuri reduse ale societăţii vor promova instituţii economice puţin performante98.

Existenţa conflictelor sociale înseamnă că impunerea unui set de instituţii politice şi economice este rezultatul unui întreg proces de negociere între diferitele grupuri, care se desfăşoară în mod permanent. Există cel puţin trei etape: prima (*ex ante*) este cea a constituirii unui echilibru *de facto* (dar nestabil) al puterii grupurilor din societate. A doua este una a negocierilor şi a deciziilor care duc la impunerea unui set nou de instituţii; în sfârşit, într-o a treia etapă, ulterioară aceste impuneri, ia naştere modul efectiv în care funcţionează cadrul instituţional respectiv.

Negocierea pune la lucru puterea *de facto* a diferitelor grupuri sociale. Cel mai probabil la început ea nu are ca obiectiv direct impunerea de noi aranjamente instituţionale: căci acest lucru este costisitor pentru toate grupurile implicate, chiar dacă unele ar avea un câştig din schimbare. Ea poate fi o negociere pentru a ajunge la o soluţie în cadrul existent. Problema este că, aşa cum argumentează Acemoglu, Johnson şi Robinson (2005b), soluţia la care se ajunge nu e stabilă: fiindcă niciuna dintre părţi nu consideră angajamentul celeilalte unul credibil99, pe care acea parte îl va respecta şi atunci când condiţiile se vor modifica. Un angajament credibil, deci o stare stabilă, presupune schimbarea instituţională politică: fiindcă instituţiile politice se schimbă mai greu şi ele asigură o mai mare predictabilitate a acţiunilor actorilor sociali*8.

Un exemplu100: o femeie care vrea să devină politician (într-o ţară ca România, să spunem) e nevoită să se bazeze pe sprijinul

personal al liderului de partid ori al altor bărbaţi din conducerea acestuia. Nu are la îndemână vreun alt instrument decât relaţile clientelare care se stabilesc. Totul ţine de relaţiile care alcătuiesc puterea *de facto* din interiorul partidului. Dar acum să presupunem că în Parlament se votează o lege care stipulează că în alegeri listele de partid trebuie să aibă următoarea proprietate: în fiecare secvenţă de trei candidaţi trebuie să existe candidaţi de sexe diferite (asum că sistemul electoral este unul proporţional, cu liste închise). În această situaţie, instituţia formală îi permite femeii care vrea să se afirme în politică să pretindă, nu doar să ceară sprijinul bărbaţilor din conducerea partidului. Instituţia formală creează o stare *de jure* care nu mai reflectă doar relaţii personale şi creează drepturi pentru femeia politică, precum şi obligaţii persoanelor din conducerea organizaţiei politice. Când nu există instituţia formală, liderii de partid pot, desigur, să facă promisiuni că vor promova femeile în diferite poziţii; dar credibilitatea lor nu este deplină. Dimpotrivă, atunci când o instituţie precum o lege de felul celei menţionate aici este pusă în practică, credibilitatea unei astfel de promisiuni este mult mai puternic garantată.

Voi relua aici şi un alt exemplu (Miroiu: 2007, pp. 58-61; vezi şi subcapitolul 2.5.3). Este vorba despre reformele realizate de domnitorul Constantin Mavrocordat în Ţara Românească între anii 1745 şi 1746, care au culminat cu abolirea rumâniei[101]. La revenirea sa în scaunul Ţării Româneşti, în iulie 1744, Constantin Mavrocordat era pus în faţa unei situaţii sociale deosebit de grave. Evaziunea fiscală era imensă (numărul contribuabililor scăzuse la jumătate în mai puţin de cinci ani), iar depopularea ţării, prin fuga în masă a ţăranilor de pe moşii, devenise un fenomen generalizat. Chiar firmanul său de învestire îi cerea domnitorului în mod limpede: „Vei readuce pe toţi locuitorii ... împrăştiaţi în toate direcţiile". Fuga de pe moşii a ţăranilor făcea ca veniturile vistieriei domneşti, ca şi cele ale boierilor să se reducă în proporţii catastrofale.

Fuga de pe moşii nu era un fenomen nou; ţăranii apelaseră şi înainte la ea, iar uneori măsurile luate de domnie avuseseră efectul de a-i întoarce pe mulţi în satele lor (precum se întâmplase în timpul anterioarei domnii a lui C. Mavrocordat în 1939). Dar nici

revenirea la acele măsuri, nici un număr de schimbări incrementale nu păreau acum să mai ofere ţăranilor garanţiile suficiente pentru a se reîntoarce. A merge pe aceleaşi drum, păstrând însă nemodificată structura instituţională, era necredibil. Deloc surprinzător, primele încercări de a-i face pe ţărani să se întoarcă nu au avut nicidecum rezultate satisfăcătoare. Fenomenul fugii ţăranilor a avut o amploare uriaşă. Autorităţile austriece, nici ele, nu au putut gestiona această problemă (Papacostea: 1959). În Ţara Românească, numărul contribuabililor a scăzut de la 147.000 (în 1735) la 116.000 (în 1742) şi s-a prăbuşit până la 70.000 (în 1745) (Constantiniu: 2015, p. 108).

Situaţia era astfel de asemenea natură, încât pentru ţărani modificarea aranjamentelor instituţionale – prin abolirea rumâniei – era cea mai de dorit soluţie. Acelaşi lucru se contura şi din perspectiva domniei: situaţia financiară a ţării indica faptul că menţinerea vechilor aranjamente sociale nu mai oferea nici stimulentele şi nici garanţiile necesare. Deşi nu e limpede dacă încă de la revenirea lui C. Mavrocordat la tron pentru el dilema constând sau în slobozirea rumânilor, sau în menţinerea rumâniei era explicită, curând ea a devenit dominantă. Apoi, aşa cum am văzut, chiar Poarta, prin firmanul de învestire a lui Constantin Mavrocordat, permitea luarea unor măsuri excepţionale. Mai mult, domnia avea încă un motiv important pentru a susţine schimbarea ordinii instituţionale. Într-adevăr, măsura de slobozire a rumânilor crea un cadru remarcabil de potrivit pentru întărirea statului: căci, pe de o parte, în acest mod era diminuată autoritatea boierilor, care era interpusă între ţărani şi stat. (Bunăoară, domnia îi stimula „să iasă la divan" pe acei ţărani care „nu să va suferi", amintindu-le astfel că pricinile privind statutul lor sunt de competenţa domniei.) Pe de altă parte, această schimbare instituţională avea un rol imens în reconfigurarea ordinii sociale: mai întâi, statul a aplicat diferite politici pentru reîntoarcrea ţăranilor[102]. Apoi, slobozirea rumânilor a fost însoţită de reglementări uniforme privind munca de clacă a ţăranilor.

Conflictul social a impus astfel în timp soluţia credibilă a schimbării instituţionale: abolirea rumâniei şi astfel crearea unui tip nou de aranjamente instituţionale în societatea românească.

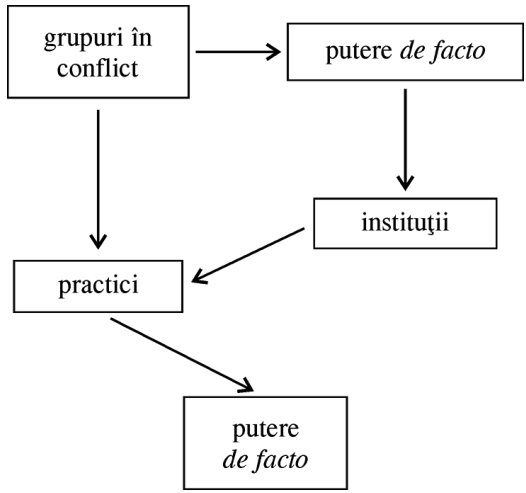
Exemplul acesta arată o caracteristică esenţială a ideii de

conflict social: chiar dacă un grup reuşeşte să impună o structură instituţională, este crucial să ne raportăm şi la modul în care acţionează celelalte grupuri din societate. Ele sunt întotdeauna active, nu au doar un rol reactiv. În exemplul nostru, ţăranii nu se retrag pur şi simplu, pentru că fug în afara razei de acţiune a boierilor sau a statului; ei presează asupra celorlalte grupuri pentru o soluţie instituţională favorabilă lor[103]. Voi reveni mai jos asupra acestei caracteristici, pentru că ea este de multe ori, dacă nu respinsă explicit, măcar tacit lăsată deoparte: se asumă că instituţiile sunt alese şi implementate prin acţiunea exclusivă a grupurilor cu putere, a elitelor.

Dar funcţionarea instituţiilor nu este dată pur şi simplu de simpla existenţă formală a unor reguli. Cadrul instituţional al unei societăţi constă în mai multe componente. Spuneam mai devreme că ce se întâmplă ulterior impunerii unui set de instituţii este de asemenea semnificativ. În terminologia introdusă mai devreme, avem o interacţiune a grupurilor din societate în funcţie de: a) puterea *de facto* a grupurilor, care le-a permis impunerea unor instituţii politice; b) puterea *de jure* a unor grupuri (nu neapărat exact aceleaşi care au impus instituţiilor politice!), care le permite acestora să obţină rente; şi c) puterea *de facto*, care ulterior se creează astfel.

Rezultatul acestor interacţiuni *ex post* este structura instituţională efectivă la un anumit moment într-o societate. Această structură este de fapt cea care defineşte modul în care instituţiile economice ajung sau nu să producă eficienţă.

Schema structurii efective de putere:



Un alt exemplu: procesele de asumare a trecutului. Din fericire, sfârşitul secolului XX a fost unul în care multe autocraţii s-au prăbuşit, iar tranziţia care a urmat a fost una spre democraţie. În această perioadă, în ţările respective au fost adesea aplicate diverse proceduri de evaluare, responsabilizare sau sancţionare a oficialilor fostului regim şi a colaboratorilor acestora. Asemenea proceduri sunt cunoscute ca exprimând „justiţia de tranziţie”[104]. În fostele ţări socialiste[105], de exemplu, s-a apelat la o gamă destul de largă de instrumente şi de proceduri, dintre care probabil că cele mai cunoscute au fost lustraţia şi deconspirarea agenţilor sau informatorilor fostei poliţii politice. O cât de sumară inspectare a problematicii arată că diferenţele dintre ţări în privinţa aplicării justiţiei de tranziţie au fost foarte mari atât în privinţa tipurilor de politici preferate, cât şi a momentului în care acestea au fost adoptate[106]. În mod natural, problema care apare este aceea de a explica aceste fenomene.

Majoritatea explicaţiilor propuse[107] admit că procedurile de justiţie de tranziţie (JT) adoptate au reprezentat rezultatele unor procese de negociere între foştii autocraţi (sau diverse grupuri ale acestora) şi foştii opozanţi ai regimului comunist (sau diverse grupuri ale acestora). În acelaşi timp, e folositor să distingem cel puţin trei etape ale procesului (Nalepa: 2010a): una anterioară tranziţiei, în care Partidul Comunist este la putere, iar grupurile disidente apar şi eventual încep să se organizeze; o a doua etapă, a tranziţiei, în care comuniştii se aşază la masa negocierilor cu

opozanţii; şi o a treia etapă, posttranziţie, în care acordurile făcute sunt aplicate sau, dimpotrivă, rupte. Conţinutul negocierilor este important; o componentă relevantă a lor consta în stabilirea condiţiilor în care comuniştii urmau să accepte alegerile libere (care evident puteau conduce la îndepărtarea lor de la putere) în schimbul asigurării că (odată ajunsă la putere) opoziţia nu îi va trage la răspundere în tribunale şi nu îi va persecuta.

Dar abia acum apare dificultatea. Să presupunem că un acord este atins; trecând însă la a treia etapă, cea ulterioară ţinerii alegerilor libere (şi, cu mare probabilitate, trecerii paşnice a puterii în mâinile opoziţiei), care este garanţia că părţile care au negociat vor respecta acordurile?

> Odată ajunşi la putere, membrii opoziţiei aveau stimulente atât personale, cât şi electorale pentru a renunţa la promisiunile de amnistie făcute anterior. Şi cu toate acestea s-au ţinut de cuvânt. La fel de mult intrigă şi credinţa comuniştilor că vor putea să evite JT odată ce vor fi pierdut puterea (Nalepa: 2010b, p. 341).

Întâlnim din nou problema credibilităţii promisiunilor făcute de grupurile aflate în negociere. În primele două etape, aceste grupuri pot juca fără a admite schimbarea aranjamentelor instituţionale (trecerea de la autocraţie la democraţie). Dar acţiunile lor nu sunt credibile, iar situaţia este instabilă. Pentru autocraţi devine preferabil să accepte schimbarea, adică instaurarea unor noi instituţii. În anii ’80, mulţi dintre liderii partidelor comuniste erau persoane tinere, educate, adesea bune cunoscătoare ale unui management performant, ba chiar ale ideilor democratice. Pentru aceştia, o carieră politică într-o societate democrată era mai atractivă; sau îşi doreau o carieră de alt tip, de oameni de afaceri. Dar ei aveau nevoie de garanţia că nu vor fi făcuţi responsabili de abuzurile generaţiilor mai vârstnice de lideri. Or, noile instituţii democratice (în primul rând instaurarea statului de drept) le ofereau o anumită garanţie.

Exemplul României este instructiv în acest sens. Statul de drept a reprezentat un instrument esenţial în sprijinul foştilor oficiali comunişti. Atunci când în anul 2012 Camera Deputaţilor a votat o lege a lustraţiei (privind limitarea temporară a accesului la unele

funcţii şi demnităţi publice pentru persoanele care au făcut parte din structurile de putere şi din aparatul represiv al regimului comunist în perioada 6 martie 1945 – 22 decembrie 1989), aceasta a fost declarată neconstituţională pe temeiul încălcării drepturilor civile şi politice ale oamenilor, aşa cum sunt acestea prevăzute în Constituţia României şi în documentele internaţionale. Curtea Constituţională[108] a argumentat că „răspunderea juridică, indiferent de natura ei, este o răspundere preponderent individuală şi există numai întemeiată pe fapte juridice şi acte juridice săvârşite de o persoană, iar nu pe prezumţii" (precum faptul că o persoană a deţinut demnităţi sau funcţii în structurile şi aparatul represiv al fostului regim). De asemenea, legea instituia o „sancţiune colectivă, bazată pe o formă de răspundere colectivă şi pe o culpabilizare generică, globală, făcută pe criterii politice, ceea ce contravine principiilor statului de drept, ale ordinii de drept şi prezumţiei de nevinovăţie".

Dar foştii comunişti puteau fi traşi la răspundere sau sancţionaţi şi în alte forme, care nu presupuneau încălcarea drepturilor lor civile sau politice[109]. Astfel, în legea poloneză a lustraţiei din 1997, oficialii publici în funcţie, dar şi candidaţii la funcţii precum cea de preşedinte, de membru al Parlamentului sau Guvernului, de judecători şi de procurori etc. trebuiau să dea declaraţii cu privire la colaborarea sau noncolaborarea lor cu regimul comunist. Doar persoanele care minţeau sufereau sancţiuni (pierderea timp de zece ani a postului).

Or, chiar şi aceste acţiuni trebuiau excluse, pentru ca negocierile din a doua etapă să aibă succes. Spre deosebire de exemplul dat mai devreme, nu grupul aflat la putere este cel care trebuie să ofere garanţii că îşi respectă promisiunile, ci acela care ar putea lua puterea[110] (opoziţia). Ce face atunci ca opoziţia să fie dispusă să nu promoveze proceduri prin care să tragă la răspundere sau să sancţioneze foştii oficiali comunişti? Nalepa consideră că o explicaţie este că şi opoziţia a crescut într-o societate autocrată, iar unii dintre membrii ei – într-o formă sau alta, dintr-un motiv sau altul – au colaborat cu fostul regim (au fost inclusiv informatori ai fostei poliţii politice). Or, odată adoptate proceduri de tip JT, acestea puteau afecta individual membrii ei, dar şi credibilitatea opoziţiei înseşi (a diferitelor grupuri din

cadrul său, a organizaţiilor politice pe care le susţinea etc.). Existau „schelete în dulap”. Metafora este adecvat aleasă: scheletele sunt membrii unor grupuri ale opoziţiei anticomuniste care colaboraseră cu vechiul regim, îndeosebi cu fosta poliţie politică111. (În construcţia modelelor sale formale, Nalepa ia în considerare şi cazul ideal în care anticomuniştii nu au niciun schelet în dulap; dar e vorba doar despre un caz ideal.)

Dacă, odată ajunsă la putere, opoziţia decidea să facă publice rănile fostului regim, ea trebuia să facă publice şi numele informatorilor din propriile rânduri. Mai mult, opoziţia avea chiar o problemă care ţinea de o asimetrie informaţională: foştii comunişti cunoşteau mai bine identităţile foştilor informatori şi deci nu îşi putea permite să încerce să îi acopere. (Un exemplu foarte interesant pe care îl dă Nalepa [2010]) priveşte momentele ulterioare instaurării de către generalul Jaruzelski a legii marţiale în Polonia în decembrie 1981. Atunci, peste 15.000 de activişti ai sindicatului Solidaritatea au fost arestaţi; iar mai bine de 1.500 au acceptat să devină colaboratori ai poliţiei secrete.) Nalepa construieşte mai multe modele formale, bazate pe asumpţia că actorii – membrii tuturor grupurilor considerate – sunt actori raţionali. Concluzia ei este că actorii sunt implicaţi într-un joc în care e raţional să îşi ţină promisiunile. Cu alte cuvinte, astfel niciuna nu era pusă în situaţia de a pierde din puterea *de facto* pe care o avea la acel moment112.

4.3.4. *Despre instituţiile extractive şi incluzive*

Acemoglu şi Robinson propun distincţia dintre instituţii incluzive şi extractive ca instrument de clasificare a aranjamentelor instituţionale dintr-o societate. Pe scurt, această distincţie este construită astfel. Mai întâi, instituţiile incluzive garantează proprietatea privată: cadrul în care se desfăşoară interacţiunile economice dintre oameni constă într-un stat de drept şi în furnizarea unui nivel ridicat al serviciilor publice. Instituţiile incluzive permit şi încurajează participarea oamenilor în activităţile economice, fac apel la talentele şi abilităţile acestora şi lasă fiecăruia posibilitatea de a-şi alege propria carieră şi de a face

alegerile pe care le consideră potrivite. Instituţiile extractive sunt definite negativ: sunt cele care nu au aceste proprietăţi. Ele constau în mecanisme de a extrage venitul şi avuţia de la o parte a societăţii şi de a le îndrepta în beneficiul alteia[113] (Acemoglu, Robinson: 2012, cap. 3).

Aşadar, instituţiile incluzive furnizează stimulente pentru ca o mare parte a membrilor societăţii să investească efort şi resurse în activităţile economice. Mai întâi, ele fac apel la drepturile de proprietate, care îl asigură pe fiecare participant că rezultatele la care se ajunge sunt stabile: date fiind aceste drepturi, nu te vei aştepta ca, în mod arbitrar, guvernarea să confişte bunurile pe care le-ai obţinut. În al doilea rând, este esenţial ca aceste stimulente să vizeze nu o mică parte a societăţii, ci un segment cât mai larg al ei. În contrast, atunci când instituţiile extractive domină într-o societate, populaţia, în majoritatea ei, nu are garanţia că guvernarea, elita conducătoare sau alţi agenţi nu vor încerca să îi exproprieze, mai mult sau mai puţin arbitrar, bunurile (Acemoglu, Johnson, Robinson: 2002).

Distincţia dintre cele două tipuri de instituţii nu e menită să explice de ce unele societăţi nu au performanţe economice: a zice că aşa ceva se întâmplă pentru că în acea ţară predomină instituţiile extractive nu este o explicaţie, ci mai degrabă o ştampilă. Ea spune ce fel de instituţii funcţionează şi predomină, dar nu şi de ce existenţa acestor instituţii duce la acele rezultate. Acemoglu şi colegii săi iau existenţa instituţiilor incluzive ca model al unei organizări instituţionale „bune”: bună pentru că ea conduce la dezvoltarea economică. Convers, existenţa într-o societate a instituţiilor extractive e pecetea unui aranjament instituţional „prost”[114].

Ce tip de instituţii (incluzive sau extractive) ajung să predomine într-o societate nu va fi determinat de rezultatele lor economice, ci – aşa cum am argumentat mai devreme – de jocul politic dintre diferitele grupuri din societate. Echilibrul instituţional la care se ajunge e determinat aşadar de distribuţia puterii în societate. Elitele pot, de exemplu, să prefere menţinerea unor instituţii extractive fiindcă schimbarea acestora ar aduce costuri importante pentru ele, chiar pierderea puterii, sau rente mai mici. Întotdeauna elitele îşi urmăresc propriile interese; binele comun e promovat

atunci când şi numai dacă el coincide cu interesele elitelor[115].

Să notăm că aceste susţineri nu au o concluzie care se trage adesea, anume că, în mod necesar, elitele vor promova instituţii extractive. Grupurile dominante („elitele") susţin întotdeauna acele aranjamente instituţionale care le asigură beneficiile cele mai mari. Dar, aşa cum am văzut, fac acest lucru în condiţiile conflictului social, deci al interacţiunii lor cu celelalte grupuri. Ceea ce înseamnă că, încercând să îşi mărească beneficiile, elitele nu sunt obligate să aleagă instituţii extractive: ele vor putea alege şi instituţii incluzive, dacă astfel beneficiile lor sunt mai mari. Ca urmare, dacă ne referim la o ţară cum e România, nu spunem încă nimic relevant (nu explicăm încă nimic) dacă arătăm că în toată istoria ei modernă de cele mai multe ori elitele au promovat instituţii extractive şi le-au deturnat pe cele incluzive în instituţii extractive. Mai important ar fi să ne raportăm la o altă problema: aceea că (de cele mai multe ori) elitele nu au avut stimulente pentru a considera că pentru ele e mai profitabil să implementeze şi să păstreze instituţiile incluzive.

> Elitele, indiferent de tipul şi epoca lor, urmăresc, într-o formă sau alta, să-şi extindă baza de participare politică sau cetăţenească prin promovarea unor instituţii incluzive. Împroprietărirea ţăranilor, trecerea de la votul cenzitar la cel universal, promovarea de legislaţii de apărare a drepturilor de proprietate sau multiplicarea formelor de reprezentativitate politică au fost astfel de strategii. De fiecare dată însă, strategiile incluziviste au fost contracarate de cele extractive pentru a asigura preeminenţa instituţiilor extractiv-rentieriste[116] (VH: 2014, p. 437).

Aşadar, uneori instituţiile incluzive s-au dovedit coerente cu interesele elitelor; de aceea, în multe cazuri, ele au promovat astfel de aranjamente instituţionale. Cum ar spune Acemoglu şi Robinson (2006), elitele au ales să facă unele concesii instituţionale în favoarea instituţiilor incluzive pentru că astfel interesele lor erau mai bine îndeplinite (evitau costuri mai mari, precum o revoluţie, o răscoală sau alte mişcări sociale). Dar jocul intereselor politice şi economice a dus la continuarea aplicării instituţiilor extractive sau la deturnarea celor incluzive în sens extractiv.

Vlăsceanu argumentează pe larg că în România, în ultimii 150 de ani, aranjamentele instituţionale dominante au fost cele extractive, atât în perioada de dinainte, cât şi în timpul regimului controlat de Partidul Comunist. Ele au constat în principal în următoarele procese sociale[117]: au fost iniţiate şi menţinute doar acele organizaţii care apărau accesul privilegiat la resurse al elitei deja consacrate, în corelaţie cu lipsa de stimulente pentru iniţiative individuale ale marii majorităţi a populaţiei; societatea s-a polarizat social – inegalităţile economice, politice, culturale s-au asociat şi s-au întărit reciproc; bunurile şi serviciile publice nu au fost furnizate de stat la un nivel care să permită şi să stimuleze dezvoltarea economică; aranjamentele instituţionale promovate au fost preponderent reticente faţă de competiţie şi relaţii de piaţă; iar justificarea lor a fost adesea orientată regresiv, către un trecut istoric considerat glorios (VH: 2014, pp. 397, 434-440).

Grupurile dominante politic au extras resurse şi produse ale activităţii economice în favoarea lor. În perioada de până la al Doilea Război Mondial au făcut acest lucru în mod direct, apropriindu-şi o parte mare a avuţiei naţionale. În perioada socialistă, elita a extras de asemenea o mare cantitate de resurse din avuţia socială pentru a putea fi utilizată de ea. Uniunea Sovietică, precum şi toate celelalte ţări socialiste erau autocratice, iar în cadrul lor Partidul avea rolul central. Însă în cadrul instituţional socialist, elita nu îşi putea apropria direct aceste bunuri. Ea avea nevoie de o cantitate tot mai mare de resurse pentru a realiza obiective admisibile în acel cadru: creşterea puterii politice, a influenţei în societate sau o mai mare forţă militară şi influenţă pe plan internaţional etc. Socialismul târziu a fost puternic birocratizat; iar birocraţia de stat la rândul ei avea nevoie de resurse tot mai mari[118]. Ceea ce a caracterizat autocraţiile de tip sovietic a fost capacitatea acestora de a extrage o proporţie imensă de resurse din societate. Stalin (evident, referinţa nu e aici la o persoană individuală; expresia „Stalin” denotă întregul sistem instituţional al statului sovietic), spune Olson, a jefuit literalmente societatea. El a construit în acest sens o structură instituţională eficientă. Prin instaurarea proprietăţii de stat a fost creat cadrul în care o proporţie uriaşă din producţie putea fi extrasă cu uşurinţă pentru investiţii dirijate de

guvernare[119] (Uniunea Sovietică şi celelalte ţări socialiste au ajuns astfel să aibă o rată mai ridicată de investiţii decât celelalte societăţi nesocialiste). Tabelul 4.2 arată care a fost situaţia în această privinţă în România: raportul dintre fondul de consum (de materiale şi bunuri de consum ale gospodăriilor individuale şi ale statului) şi cel de acumulare (care cuprindea în principal investiţiile) era favorabil celui de-al doilea. Mai mult, în socialismul târziu, proporţia din venitul naţional îndreptată spre fondul de acumulare a crescut (până la peste 34% în cincinalul 1971-1975). Extragerea de către stat a unei atât de mari părţi a venitului naţional înspre activităţi care depindeau exclusiv de deciziile sale este explicabilă şi prin birocratizarea mai ridicată şi mai eficientă. Într-o perioadă în care punerea la lucru a unor instrumente precum teroarea era într-o foarte mare măsură deja de domeniul trecutului, statul trebuia să se bazeze pentru creşterea puterii sale pe acest mecanism extractiv. (În ultimul deceniu al regimului autocrat socialist, chiar şi acest instrument s-a deteriorat. Voi discuta însă pe larg această chestiune în cartea care va urma celei de faţă.)

Tabelul 4.2. *Utilizarea venitului naţional al României (în preţuri comparabile) pentru consum şi acumulare (din cincinalul 1951-1955 până în cincinalul 1971-1975)*

Fondul de consum	**Fondul de acumulare**	
82,3	17,7	1951-1955
80,6	19,4	1956-1960
74,3	25,7	1961-1965
71,6	28,4	1966-1970
69,1	30,9	1971-1975

Sursa: Tsantis, Pepper (1979, p. 82).

Întrebările sunt aşadar următoarele: cum pot fi stimulate elitele să adopte şi să susţină instituţii incluzive[120]? În ce condiţii este în propriul lor interes să procedeze astfel? Modelul lui Acemoglu şi Robinson indică trei astfel de situaţii:

a) Cei care deţin puterea politică (elitele) vor beneficia direct de impunerea unor instituţii incluzive, precum drepturile de

proprietate, pieţe funcţionale etc. Acesta, cum am accentuat deja, este cel mai important caz.

b) Există tot mai puţine resurse care să poată fi extrase prin folosirea puterii politice sau cadrul instituţional existent nu mai permite extragerea de resurse din multe alte zone şi deci păstrarea lui nu este eficientă nici pentru elite. Cu o expresie care în România a avut un oarecare succes, e vorba aici de situaţiile în care nu mai e deloc (sau mai e prea puţin) de furat[121].

c) Când elitele sunt în situaţia de a nu mai putea impune sau menţine instituţiile care sunt în defavoarea maselor; atunci este preferabilă introducerea unor instituţii incluzive în locul unei revoluţii care ar putea avea efecte mai grave[122].

Acemoglu şi Robinson susţin că un aranjament instituţional extractiv poate funcţiona, uneori chiar pe perioade lungi. Dar în cele din urmă el va intra în colaps: vor exista la un moment dat condiţii care să permită instaurarea şi menţinerea unui aranjament întemeiat pe instituţii incluzive[123]. Dacă suntem optimişti, trebuie să admitem că aşa ceva se va întâmpla la un moment dat în orice societate. În ce mă priveşte, eu sunt optimist. Voi argumenta că istoria societăţii româneşti poate fi văzută ca una a unor recurente adoptări (e drept, limitate şi cu costuri ridicate, urmate adesea de cedări) de instituţii incluzive[124].

4.3.5. *Votantul median*

Acum este posibil să rezum ideile centrale ale modelului economic al originii dictaturilor şi democraţiei[125] elaborat de Acemoglu şi Robinson (2006; 2012). Ele se pot aduna în două argumente centrale. Primul este că istoria societăţilor omeneşti reprezintă istoria luptelor dintre elite şi mase, între cei mulţi şi cei puţini.

Elita – sau grupul dominant politic în societate – este evident o minoritate. Membrii ei sunt raţionali: ei urmăresc să evite răul cel mai mare. De exemplu, în locul unei revoluţii, ei preferă să cedeze o parte a puterii; de aceea se poate spune că istoria democratizării unei societăţi este istoria unor astfel de cedări ale elitei ei.

Deoarece grupul care alcătuieşte elita este mic, în acest caz problemele de acţiune colectivă se rezolvă mai uşor: ne putem aştepta ca elitele să se poată organiza mult mai mult decât masele. Dar elita nu este omogenă, ci alcătuită din mai multe facţiuni. De aceea, problema fiecărei astfel de facţiuni este de a construi alianţe îndeajuns de puternice pentru a-i permite să ajungă la putere.

Acest aspect este esenţial. Pentru a ajunge la putere, o facţiune a elitei nu trebuie uneori decât să caute aliaţi în alte facţiuni ale acesteia. Masele pot să fie ignorate, căci ele nu au capacitatea de a coopera, încât să producă acţiune colectivă; sau, adesea, nu au resursele ori abilitatea de a negocia (sau nu îşi dau seama că totuşi au aceste resurse ori această capacitate[126]). Cu cât modernitatea devine însă mai avansată, pentru elite e tot mai greu să facă abstracţie de mase. Cu cât masele sunt mai active în viaţa publică, sunt mai integrate social (în special atunci când au obţinut deja drepturi politice), cu atât facţiunile elitei vor trebui să se uite cu atenţie la ele. Explicaţiile schimbărilor din societate care nu iau în considerare toate grupurile sociale devin tot mai irelevante[127].

Aici intervine un instrument teoretic[128] cunoscut sub numele de teorema votantului median[129]. Să presupunem că într-o societate funcţionează instituţii politice şi economice care acordă un rol tuturor membrilor societăţii, le dă deci o „voce” (şi/sau o „ieşire”, ca să folosesc aici formularea lui Hirschman). Atunci alegerea cea mai bună pentru societate este cea care exprimă cel mai adecvat preferinţele şi interesele aşa-numitului „votant median”.

Cine este acesta? Să presupunem că am aranjat în linie, de la stânga la dreapta, toate alternativele disponibile. Fiecare membru al grupului preferă cel mai mult una dintre acestea (şi desigur că membri diferiţi ai grupului pot avea preferinţe diferite). O alternativă este pe poziţia mediană dacă cel puţin jumătate dintre membrii grupului preferă o alternativă situată la stânga ei şi cel puţin jumătate dintre membrii grupului preferă o alternativă aflată la dreapta ei. Votantul care susţine alternativa mediană se numeşte votant median.

Teorema votantului median spune că, într-o democraţie directă, dacă regula de alegere e cea a majorităţii simple (şi dacă facem supoziţii simple cu privire la caracteristicile preferinţelor

votanţilor), atunci alternativa care va avea cele mai mari şanse să câştige în alegeri va fi cea care va evita poziţii extreme şi se va situa cât mai aproape de poziţia mediană. Cu alte cuvinte, alternativa mediană este cea care va avea sprijinul celei mai mari părţi a societăţii[130].

Dar acum să observăm că votantul median este întotdeauna membru al unui grup de oameni care fac parte din mase; el este întotdeauna o persoană care nu e între cei bogaţi, dimpotrivă. De exemplu, dacă ne întrebăm care ar trebui să fie nivelul taxării, cel preferat social aparţine membrilor unui grup sărac al societăţii. Or, grupurile sărace vor prefera o politică de distribuire (de care beneficiază mai mult votanţii care sunt mai săraci decât cel median). Creşterea rolului statului în oferta de bunuri publice îşi găseşte şi o astfel de explicaţie politică.

Teorema votantului median pune aşadar în faţa elitelor o constrângere puternică privind modul în care ele vor putea să acţioneze: căci nu vor avea cum să facă abstracţie de faptul că presiunea socială merge către preferinţele votantului median, care, repet, face parte dintr-un alt grup decât elita. Un exemplu: să ne gândim la deceniile în care, în perioada socialistă, resursele extrase din societate de elita politică au fost îndreptate de aceasta spre industrializarea socialistă. Industrializarea îi servea pentru a-şi creşte puterea politică, pentru a controla mai mult societatea. Dar industrializarea presupunea atragerea în industrie a cât mai multor persoane. Nu e hazardat să presupunem că poziţia mediană în ce priveşte preferinţele asupra diverselor politici sociale şi economice era una susţinută de muncitorul industrial. Elita politică comunistă a trebuit atunci să se raporteze la preferinţele acestuia şi să aplice unele stimulente economice şi de altă natură – acces mai mare la educaţie, la asistenţă medicală etc. – pentru a-şi asigura sprijinul sau cel puţin lipsa unei opoziţii ferme a acestuia. (Rolul conducător al clasei muncitoare, de care se vorbea atât de mult în acea perioadă, apare în această analiză ca o constrângere de natură politică, iar nu ca o consecinţă a dominaţiei ideologiei comuniste.)

Cum procedează însă elita pentru a accesa cât mai mult din resursele şi din produsul social (şi pentru a evita cât mai mult constrângerile pe care le impune teorema votantului median)? Aici

vine al doilea argument central al modelului propus de Acemoglu şi Robinson. Anume, elita pune la lucru instituţii extractive, atât economice, cât şi politice. Cei doi autori (2006; 2012) indică mai multe modalităţi în care s-a procedat: prima este construcţia unui stat centralizat. Construirea statelor moderne a fost într-o măsură ridicată instrumentul care a permis elitelor să pună la lucru instituţii extractive. (Dacă admitem acest lucru, atunci argumentul că formarea naţiunilor a impus formarea statelor naţionale – formulat, de exemplu, de Manoilescu – este greşit. Formarea statului naţional nu a exprimat interesele unei entităţi şi ea în formare, ci a pus la îndemâna elitelor un cadru instituţional eficient de exploatare a resurselor societăţii.)

În al doilea rând, elita a stimulat producerea de state autoritare. Teroarea e poate cel mai eficient mecanism de extragere a resurselor. Regimurile conduse de partidele comuniste au reprezentat în acest sens un exemplu cât se poate de elocvent. Din fericire, utilizarea terorii are o mare problemă: ea nu poate dura mult – şi nu a durat mult nici măcar în Uniunea Sovietică şi în celelalte ţări socialiste. Ea se epuizează foarte repede şi e nevoie să se apeleze la alte mecanisme care să permită extragerea unor resurse mari. Poate fi reluată – precum în China, când a venit valul Revoluţiei Culturale –, dar problema uzurii ei reapare cu şi mai mare forţă. *Violenta imperia nemo continuit diu*, adică „guvernarea tiranică nu durează niciodată mult”[131].

O a treia modalitate de a eficientiza procesul de exploatare constă în instaurarea unor instituţii prin care se asigură dominaţia asupra economiei: altfel spus, în diminuarea, chiar eliminarea instituţiilor incluzive care existau în societate. Economiile centralizate, practicarea naţionalizărilor, crearea dependenţelor de achiziţiile de stat etc. sunt cele mai cunoscute exemple.

În sfârşit, parazitarea bunurilor colective este astăzi poate cel mai important mecanism pus la lucru pentru a asigura în continuare extragerea unei cât mai mari părţi a resurselor societăţii în favoarea elitei.

Plecând de aici, cum arată istoria României? Parţial, ea este istoria luptei elitei pentru a extrage cât de multe resurse şi a se păstra la putere, făcând apel la toate instrumentele posibile. Dar istoria României nu este doar atât. Este şi istoria luptei elitelor

împotriva sau împreună cu cei mulţi pentru a acapara o parte mai mare a plăcintei sociale, dar şi pentru a face – uneori – ca această plăcintă să crească. Există evenimente care constau în cedări ale elitei, care au fost preferate de ea pentru a nu pierde mai mult: de exemplu, la 1848 sau la reforma agrară a lui Cuza, precum şi în 1989. Dar este şi istoria unor reveniri spectaculoase, precum celebra gâtuire a instituţiilor incluzive în agricultură (dar nu numai), prin ceea ce Dobrogeanu-Gherea a numit „neoiobăgie". Este istoria utilizării instrumentelor autoritare: dictaturile care au început odată cu cea a lui Carol al II-lea şi, în mod logic, au continuat până la cea dominată de Partidul Comunist au reprezentat forme cât se poate de directe de încercare de a extrage cât mai multe resurse în favoarea unei elite. Perioada interbelică a fost orice, numai o ordine socială caracterizată prin instituţii incluzive nu. Pe plan politic, instituţiile erau pe deplin extractive. Foarfecele alegerilor este poate cea mai elocventă expresie a existenţei unor instituţii politice extractive. Economic, corupţia generalizată, lipsa stimulentelor de dezvoltare industrială, iar în agricultură îngrădirea ţăranilor în mica producţie apăsată de credite indică existenţa doar a unor firave instituţii economice incluzive. Comunismul nu a fost în acest sens o schimbare radicală, ci doar una care a accentuat acelaşi model. Dar a reuşit ceva – anume să extragă mult mai mult. Şi, fiind o societate birocratică – deci una în care interesele elitei erau canalizate nu spre împlinirea intereselor lor economice, a acumulării personale, ci mai mult către interese colective –, a produs mult mai multe bunuri publice.

Într-o mare măsură, acestea sunt concluzii trase şi de Vlăsceanu (VH: 2014), chiar dacă modelul teoretic folosit de el este diferit de cel al lui Acemoglu şi Robinson. În secţiunea următoare mă voi apleca (în sfârşit) asupra câtorva dintre elementele definitorii ale modelului construit de Vlăsceanu.

Interludiu despre instituţii la Marx. Notam anterior că, pentru Acemoglu şi Robinson, istoria societăţilor omeneşti este istoria luptelor dintre elite şi mase, între cei mulţi şi cei puţini. Formularea celor doi autori ne trimite cu uşurinţă la celebra susţinere a lui Marx şi Engels (1958): „Istoria tuturor societăţilor de până azi este istoria luptelor de clasă". Nu este aici locul pentru a

încerca să fac o analiză mai amănunţită a asemănărilor şi deosebirilor dintre perspectiva lui Acemoglu şi Robinson şi cea a lui Marx. Dar cred că merită subliniat faptul că şi pentru Marx instituţiile, aşa cum le înţelegem azi, au avut un loc central în analiză.

Pentru Marx, atât instituţiile economice, cât şi cele politice sunt esenţiale pentru a explica societatea modernă. În primul capitol din *Manifestul comunist*, Marx şi Engels descriu noua lume a capitalismului liberal al secolului al XIX-lea. Instituţia fundamentală a acestei lumi este piaţa liberă, în care oamenii interacţionează după reguli simple şi noi: atunci când sunt angajaţi în tranzacţii economice, singura motivaţie a acţiunii acestora este „interesul gol", cu alte cuvinte calculul rece al interesului economic, care nu ţine seama de sentimente, relaţii personale ori cerinţe ale comunităţii. Piaţa este un mecanism descentralizat de interacţiune între indivizi în care aceştia se manifestă liberi.

> Burghezia a desfiinţat, pretutindeni unde a ajuns la putere, toate relaţiile feudale, patriarhale, idilice. Ea a rupt fără milă pestriţele legături feudale care-l legau pe om de „superiorul său firesc" şi nu a lăsat altă legătură între om şi om decât interesul gol, decât neîndurătoarea „plată în bani peşin". Ea a înecat fiorul sfânt al extazului pios, al entuziasmului cavaleresc, al sentimentalismului micului burghez în apa îngheţată a calculului egoist. Ea a făcut din demnitatea personală o valoare de schimb şi în locul nenumăratelor libertăţi dobândite şi chezăşuite de hrisoave ea a pus *unica* libertate, lipsită de scrupule, a comerţului. Într-un cuvânt, ea a pus, în locul exploatării voalate de iluzii religioase şi politice, exploatarea deschisă, neruşinată, directă şi brutală (Marx, Engels: 1958, pp. 468-469).

Societatea pe care Marx şi Engels o descriu aici este una în care jocul liber dintre forţele abstracte ale pieţei (cererea şi oferta) leagă între ei indivizii despuiaţi de orice fel de identitate particulară, de orice fel de raporturi sociale şi de relaţii personale: când intră pe piaţă, fiecare este anonim. Societatea burgheză se defineşte prin instituţii abstracte şi prin actori anonimi. Piaţa este instituţia fundamentală, care îi tratează pe toţi în mod impersonal. Pe de altă parte, individul este la rândul său înţeles tot într-un mod

abstract; ceea ce până atunci fusese în mod esenţial legat de identitatea sa socială este împins în sfera privată: origine, rang, religie. Astfel, în cazul religiei, scrie Marx, „omul se emancipează *politic* de religie, alungând-o din sfera dreptului public în aceea a dreptului privat. Ea nu mai este spiritul statului, unde omul – fie şi în chip limitat, sub o formă particulară şi într-o sferă particulară – se comportă ca o fiinţă generică, în comunitate cu alţi oameni; ea a devenit spiritul societăţii civile, al sferei egoismului, unde domneşte *bellum omnium contra omnes*. Esenţa ei nu mai exprimă comunitatea, ci diferenţierea" (Marx: 1957, p. 391).

În noua lume modernă, individul rămâne aşadar definit doar prin locul lui în relaţiile economice. Este anonim: substituibil cu orice altcineva care joacă acelaşi rol economic. Burghezul

> nu e în stare să priceapă că mai există şi o altă relaţie între el şi muncitori decât aceea de cumpărare-vânzare; el nu vede în aceştia oameni, ci numai „*braţe*" (hands), cum le spune de altfel şi în faţă; el nu recunoaşte între om şi om nicio altă legătură, decât, după expresia lui Carlyle, *plata în bani-peşin* (Engels: 1958, p. 512).

Relaţiile din cadrul economiei de piaţă desigur că au adesea caracter personal, însă ele nu au un rol hotărâtor în funcţionarea instituţiei pieţei: tranzacţiile economice nu se pot înţelege făcând apel la ele. Căci aceste tranzacţii sunt impersonale: indivizii intră în ele doar ca anonimi care şi-au uitat identitatea personală. Aşadar, lumea burgheză este una a unor instituţii constând în reguli abstracte, ce se aplică indivizilor în calitatea lor de indivizi – deci în mod impersonal.

În societatea burgheză, interacţiunile dintre oameni se realizează prin mijlocirea instituţiilor politice care alcătuiesc statul reprezentativ modern. „Puterea de stat modernă[132] nu este decât un comitet care administrează treburile obşteşti ale întregii clase burgheze", scriu Marx şi Engels în *Manifestul Comunist* (1958, p. 468). Aici, prin expresia „treburile obşteşti" ale burgheziei, Marx şi Engels au cu siguranţă în vedere în primul rând mecanismele prin care statul produce bunurile publice necesare bunei funcţionări a societăţii. Puterea de stat are însă după ei o trăsătură aparte: într-o formulare clasică, are caracter de clasă. Ceea ce înseamnă cel puţin

două lucruri: mai întâi, stimulează producerea acelor tipuri de bunuri care sunt favorabile burgheziei. Exemplare în acest sens sunt instituţia pieţei libere şi cea a drepturilor de proprietate. În al doilea rând, ca instrument de administrare a bunurilor publice, puterea politică realizează o redistribuire a bunurilor din societate; iar în societatea burgheză această redistribuţie este în favoarea burgheziei.

Avem aşadar trei cărămizi teoretice cu ajutorul cărora, în concepţia lui Marx, poate fi înţeleasă lumea modernă: a) instituţiile economice; b) instituţiile politice dintr-o societate; şi c) indivizii care interacţionează între ei. Instituţiile politice sunt constituite pentru a susţine funcţionarea instituţiilor economice astfel încât distribuţia produsului să fie favorabilă unuia dintre grupurile sociale, şi anume burghezia. Fundamentale sunt însă pentru Marx instituţiile economice. Ele sunt produse prin acţiunea umană şi, în acelaşi timp, constrâng acţiunile fiecărui individ. Cum spun Marx şi Engels într-un text celebru:

> Modul în care oamenii îşi produc mijloacele necesare traiului depinde, în primul rând, de proprietăţile mijloacelor de trai pe care ei le-au găsit gata existente şi care urmează să fie reproduse. Acest mod de producţie … este, într-o măsură şi mai mare, un mod determinat de activităţile acestor indivizi, un anumit mod de manifestare a vieţii lor, un anumit *mod de viaţă* al lor (Marx, Engels: 1962, p. 21).

4.4. Instituţii şi dependenţe

L. Vlăsceanu lucrează cu un model teoretic pe care îl aplică pentru a analiza evoluţia societăţii româneşti de-a lungul a peste un secol şi jumătate. Modelul este dezvoltat la început ca unul de tip instituţional. Dar autorul notează destul de repede că acest model se confruntă cu dificultăţi care îi apar ca greu de depăşit. Două dintre ele sunt cruciale. Prima se poate rezuma prin ideea dualismului instituţional: societatea românească se caracterizează prin existenţa ubicuă a două seturi distincte de instituţii. Unele

sunt formale, altele sunt practice, efective[133].

> Istoria instituţională a României moderne ne apare ca o istorie a dedublării instituţionale. Practicile alternative efective s-au substituit instituţiilor oficiale, au fost impuse tuturor cetăţenilor şi au ajuns a fi generalizate social. Ordinea instituţională oficial etalată (*i.e.* ordinea formală) şi ordinea practicilor sociale, economice sau politice efective, impuse generalizării sociale de către elitele politice (*i.e.* ordinea practică), au ajuns să fie, şi încă sunt şi acum, eminamente disjuncte. Mai mult, ordinea practică a rămas constant dominantă, s-a abătut în mod flagrant şi informal de la cerinţele legal stipulate şi a fost legitimată tocmai de ubicuitatea socială a practicilor extractive care îi corespundeau. Între legea de pe hârtie şi practica socială efectivă a existat şi încă există o prăpastie (VH: 2014, p. 17).

Cea de-a doua dificultate pe care Vlăsceanu o aduce în centrul atenţiei este cea a „dependenţelor". Ea indică o trăsătură esenţială a conflictului social, aşa cum s-a manifestat acesta în societatea românească: conflictul social nu este structurat numai pe orizontală, între grupuri diferite din societate. Vlăsceanu argumentează că acesta are şi o altă componentă, verticală, dată de relaţiile de dependenţă, clientelare din societate. De aceea e esenţial de stabilit care este rolul acestora pentru evoluţia societăţii.

Vlăsceanu consideră că abordările instituţionale nu reuşesc să dea seamă de existenţa dualismului instituţional şi nu sunt capabile să includă în schema lor teoretică modul în care acţionează dependenţele individuale. De aceea, nu fără oarecare regret, el se desparte de modelul instituţional şi propune o altă abordare, care să dea seamă de dualismul instituţional şi de asemenea să treacă

> dincolo de implicaţiile explicative ale paradigmei instituţionaliste pentru a dezvolta o analiză a dependenţelor economice, politice sau culturale în care au fost atât de intens prinşi cetăţenii naţiunii române moderne (VH: 2014, p. 338).

În această secţiune voi cerceta pe larg cele două dificultăţi – şi, în contra lui Vlăsceanu, voi argumenta că abordarea instituţională, departe de a fi copleşită de ele, le oferă răspunsuri pertinente (şi,

uneori, foarte simple). De aceea, abandonarea cadrului conceptual instituţional[134] îmi apare ca nefundamentată[135].

4.4.1. *Modele exogene*

Un motiv metateoretic care, pentru Vlăsceanu, subminează instituţionalismul este acela că modelele care sunt construite în această abordare sunt endogene: instituţiile din societate, precum şi dinamica acestora se pot explica doar prin ele însele. Să luăm, de exemplu, instituţiile politice. Evident, ele – ca instituţii politice – nu se pot explica doar prin ele însele: aşa cum am argumentat apăsat şi repetat până acum, alte instituţii, în primul rând cele economice, dar şi cele culturale, au un cuvânt de spus în producerea şi funcţionarea lor. Dar pentru instituţionalişti, oricare alţi factori ar fi de luat în considerare şi care le-ar afecta trebuie să reprezinte tot instituţii sau comportamente ale actorilor modelate de instituţiile existente. Vlăsceanu consideră că astfel de explicaţii nu sunt satisfăcătoare: mersul unui sistem social nu e suspendat în vid, trebuie corelat întotdeauna cu ceva exterior lui[136]. O explicaţie validă nu poate face abstracţie de cel puţin unii factori care sunt exogeni[137] sistemului.

> O astfel de abordare este totuşi afectată de o endogenitate a indicatorilor consideraţi. Aceasta înseamnă că indicatorii selectaţi se referă la şi aparţin aceluiaşi sistem analizat, care este cel politico-economic şi cultural, făcând abstracţie de contextul istoric şi geografic de apartenenţă a respectivului sistem. De altfel, aşa s-ar explica şi corelaţiile mai înalte dintre indicatorii care sunt incluşi în analize endogene ale sistemului. … sistemul social s-ar autogenera, indiferent de istoria configurărilor sociale sau de spaţialitatea poziţionării geografice. Endogenitatea intradeterminărilor sistemice este menţinută şi poate ajunge să fie considerată responsabilă de traiectoriile dezvoltării umane. Întrebarea-cheie adresată unui model endogenist ar fi dacă nu există cumva unul sau mai mulţi factori exogeni sistemului, care ar crea condiţiile iniţiale externe ale configurărilor interne. Factorii exogeni ar circumscrie sistemul social ca sistem deschis şi ar genera comportamentele asociate indicatorilor endogeni (VH: 2014, p. 352).

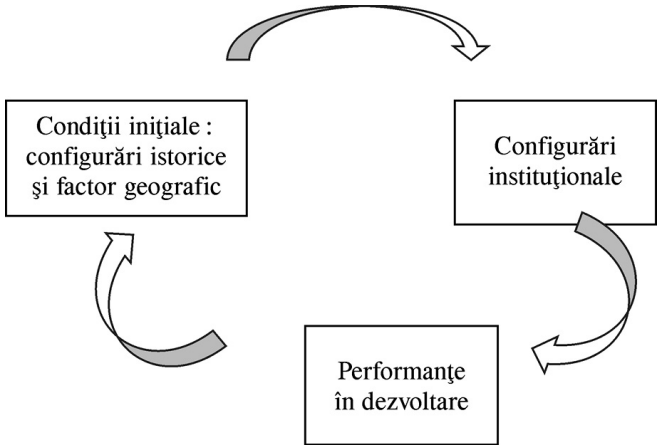
Aici, Vlăsceanu oferă o opţiune metateoretică: niciun sistem social nu se poate analiza în sine, trebuie să existe şi ceva în afara lui; orice spaţiu societal e circumscris în anumite moduri. (Explicit, el formulează o cerinţă metodologică, constând în „evitarea endogenităţii analitice a modelului explicativ" – pp. 351 şi urm.) Dar această opţiune nu e în acelaşi timp şi un argument. Ceea ce înseamnă că abandonarea abordării instituţionale trebuie luată doar ca atare. Ea nu este argumentată, ci doar postulată; e o prezumţie nesusţinută, doar prezentată ca admisă.

Or, slăbiciunea acestei strategii metateoretice se vede imediat ce încercăm să determinăm în ce constau mecanismele prin care ar fi circumscris spaţiul societal. Vlăsceanu oferă mai multe indicii. Primul este că „istoria şi geografia circumscriu condiţiile iniţiale ale configurărilor instituţionale, dar numai în mod contingent" (p. 253). Apoi, factori exogeni sunt de asemenea: a) dependenţele ubicue în societate[138]; b) modelele mentale individuale[139]; precum şi c) capacităţile cognitive şi educaţionale individuale[140].

Mă voi opri direct doar la primul dintre aceste indicii (celelalte vor fi atinse şi ele, în diverse contexte, în această secţiune). Am văzut deja din secţiunea 4.2 că Vlăsceanu plasează istoria şi poziţionarea/spaţialitatea geografică a sistemului social ca determinanţi exogeni în construcţia modelelor social-economice (p. 373). Autorul desfăşoară în acelaşi timp o largă discuţie pentru a formula o strategie explicativă care să acorde acestor factori un rol cauzal redus, excluzând rolul unei determinări unice a acestora. Modelele care pot fi construite în această perspectivă se structurează pe două niveluri:

> Primul este nivelul *endogen*, în care e analizat cadrul de generare, constituire şi acţiune al instituţiilor, mai ales cele ale emancipării individuale, privitoare la libertăţile sau la dependenţele individuale. Al doilea nivel este *exogen* şi relevă modul de intervenţie a condiţiilor iniţiale istorice şi geografice (VH: 2014, p. 354).

Structura lor logică este aşadar de felul următor:



Repet, cred că afirmarea unei opţiuni nu este suficientă pentru a părăsi abordarea instituţională şi nici pentru a-i deplânge incompletitudinea – faptul că nu ia în considerare „factori" externi, care ar fi cruciali pentru explicare dinamicii societăţii, dar de care aceasta nu ar fi în stare să dea seamă. Sunt de acord, ideea că un sistem social nu poate fi înţeles în afara unor determinanţi externi ar putea apărea în unele cazuri ca foarte intuitivă şi deci ca evident adevărată. În plus, dacă – aşa cum face Vlăsceanu – se argumentează că ea nu e însoţită de concluzia puţin plăcută a unui determinism rigid, atunci cu atât mai mult am putea ajunge la nevoia de a introduce în analiză factori explicativi exogeni.

Dacă schimbăm însă perspectiva şi aderăm la o abordare neoinstituţională, argumentele se vor întemeia, la modul general, pe valori de un cu totul alt tip. Dacă nu suntem de acord cu admiterea factorilor exogeni şi ca urmare acceptăm că abordarea instituţională este adecvată, se poate aduce în sprijin ideea că aceasta este mai coerentă cu o înţelegere umanistă a societăţii: societatea este produsul activităţii oamenilor, care o pot de asemenea schimba prin propriile lor puteri. Cum zic Acemoglu şi colaboratorii săi (2005):

> În esenţă, ipoteza că diferenţele în instituţiile economice sunt cauzele fundamentale ale diferitelor tipare de creştere economică este bazată pe noţiunea că ceea ce determină dacă oamenii prosperă sau nu este felul în care ei înşişi decid să îşi organizeze societăţile. Unele feluri de a organiza societăţile îi încurajează pe oameni să

> inoveze, să îşi asume riscuri, să economisească pentru viitor, să găsească feluri mai bune de a face ceva, să înveţe şi să se educe, să rezolve problemele de acţiune colectivă şi să furnizeze bunuri publice. Altele nu fac aşa ceva (Acemoglu, Johnson, Robinson: 2005b, p. 397).

Interludiu: constructivism şi factori exogeni. În studiul relaţiilor internaţionale (RI), chestiunea rolului factorilor exogeni este extrem de semnificativă. Pentru realişti şi neorealişti, ei sunt asumaţi ca relevanţi. Pentru constructivişti, problema e mai complicată. A. Wendt, unul dintre cei mai cunoscuţi autori constructivişti, a abordat direct chestiunea. După el, constructiviştii tind să admită că, în timp, constrângerile materiale pot fi eliminate prin intervenţia umană, astfel încât pe termen lung ideile vor ajunge să conteze în întregime: capabilităţi militare noi pot schimba distribuţia puterii; noi tehnologii pot schimba nu distribuţia, ci chiar compoziţia puterii. Evident, ce este o resursă depinde de astfel de tehnologii, iar constrângerile geografice nici ele nu rămân neschimbate. Limita nu este nici măcar la nivelul naturii umane (pentru teoreticienii din RI, natura umană este un factor material central), fiindcă ingineria genetică ne permite să o depăşim. Ca urmare, totul poate să devină endogen societăţii.

> Efortul nostru continuu şi adesea plin de succes de a depăşi constrângerile materiale pe care le întâlnim este una dintre trăsăturile care caracterizează condiţia umană; şi este evident că interesele şi cultura dau impuls şi direcţie acestui efort. În acest sens, efectele forţelor materiale sunt interne societăţii, mai degrabă decât date extern de natură (Wendt: 1999, p. 112).

Wendt admite că există totuşi două sensuri în care putem vorbi despre un materialism „remanent”. Primul este că măsura în care oamenii reuşesc să internalizeze constrângerile materiale este una empirică: s-a parcurs un drum lung, iar viitorul este deschis. În al doilea rând, întotdeauna rămâne o constrângere materială sau alta care încă nu a fost internalizată. Nu există o condiţie care să definească o astfel de constrângere materială; dar una sau alta există mereu. Aceste împrejurări nu permit însă definirea decât a unui materialism „remanent” contextual: întotdeauna există ceva

care este exogen societăţii, deşi nu mereu acelaşi.

Nu cred că într-o astfel de poziţie e ceva mai mult decât o profesiune de credinţă; în opinia mea, Wendt nu a elaborat îndeajuns aceste susţineri pentru a produce o poziţie filosofică coerentă. Dar, chiar şi aşa, el pune aici o problemă foarte serioasă: când formulăm susţinerea că unii factori sunt exogeni societăţii, facem asumpţii filosofice, de pildă, una realistă (în sensul a ceea ce se numeşte „realismul ştiinţific") – că există o realitate „naturală" externă societăţii. Pentru un realist ştiinţific, aşa cum este şi Wendt, existenţa unei realităţi externe este cerută îndată ce admitem că întotdeauna, în orice context, nu se poate endogeniza totul. Materialismul remanent întemeiază o înţelegere realistă a cercetării ştiinţifice.

Punctul meu de vedere este diferit. Am sugerat că toţi factorii relevanţi pentru a explica fenomenele şi procesele din societate se pot endogeniza. Şi ceea ce e relevant nu este faptul că ceva nu a fost încă integrat, că în orice context există ceva (nu neapărat acelaşi) care funcţionează ca exogen, aşa cum consideră Wendt, ci, dimpotrivă, că nu există un ceva care în orice context să fie exogen. Or, aceasta înseamnă că, atunci când studiem societatea, este consistent să susţinem că orice este endogen. Aşa cum facem atunci când procedăm într-o perspectivă instituţională. În acest sens, mă îndepărtez de o poziţie realistă (în sens filosofic)[141].

Instituţiile ca echilibru stabil. Din punctul meu de vedere există argumente serioase pentru a nu ajunge la abandonarea modelelor instituţionale. Primul este acela că, aşa cum am argumentat deja (în prima secţiune a acestui capitol), factorii geografici şi istorici nu sunt în fapt exogeni[142]: geografia poate fi luată în discuţie doar dacă este construită social, nu ca ceva în sine pur şi simplu. Istoria este la rândul ei o istorie a unor evoluţii instituţionale. Ca urmare, determinarea pe care o induc aceşti factori este ea însăşi internă modelului[143].

În al doilea rând, cred că se greşeşte atunci când se consideră că modelele instituţionale iau în considerare doar factori endogeni. Există în abordarea instituţională şi o variabilă exogenă: membrii societăţilor omeneşti considerate, populaţia. Un aranjament instituţional nu e doar ceva pe care oamenii îl găsesc ca dat, căruia

trebuie să i se conformeze şi care le constrânge comportamentul. Acest aranjament este în acelaşi timp produsul activităţii lor, al preferinţelor, intereselor şi credinţelor lor.

Modalitatea pe care o prefer în a conceptualiza teoretic aceste formulări este aceea de a înţelege instituţiile ca echilibre în interacţiunile strategice dintre actori (Aoki: 2001; Greif: 1998). În ce constă această conceptualizare?

O instituţie, reamintesc, are două componente esenţiale. Mai întâi, ea reprezintă o constrângere asupra comportamentului individual. În acelaşi timp însă, ea furnizează stimulente care produc şi menţin un anumit pattern, un anumit tipar de comportament al actorilor afectaţi. Ideea este aceea de a defini o instituţie ca un tip de constrângere care asigură un echilibru (stabil) în situaţiile în care mai mulţi indivizi interacţionează (dacă facem apel la teoria jocurilor, e vorba deci de un echilibru al jocului). Dacă instituţiile sunt înţelese în acest fel, atunci formarea şi impunerea unei instituţii se explică nu prin intervenţia unui agent extern, ci ca rezultat al comportamentelor repetate ale actorilor implicaţi.

Ideea că o instituţie este un tip de constrângere care asigură un echilibru (stabil) al jocului a fost dezvoltată pe două mari direcţii: cea evoluţionistă şi cea a emergenţei noilor jucători[144].

Abordarea evoluţionistă. Potrivit acestei abordări (Sugden: 1989; Binmore: 1998; Aoki: 2001), o regularitate în comportamentul actorilor este stabilită nu prin intervenţia unui actor care elaborează regulile sau care le aplică, ci ca rezultat al unui proces evoluţionist[145]. Agenţii tind să dezvolte anumite trăsături (precum percepţii ale mediului, preferinţe, obişnuinţe, abilităţi); selecţia evoluţionistă face ca o anumită convenţie[146] socială să fie aleasă şi să devină un echilibru stabil în comportamentul oamenilor. O convenţie poate, eventual, să fie codificată juridic, iar statul poate juca un rol important în impunerea şi menţinerea ei; dar acest lucru nu se întâmplă neapărat. Dimpotrivă, în tradiţia lui Hume şi, mai recent, în cea a lui Hayek, regulile jocului sunt înţelese în principal drept convenţii care evoluează spontan.

> Multe dintre instituţiile unei economii de piaţă sunt convenţii pe care nimeni nu le-a proiectat, ci care pur şi simplu au evoluat. Să ne

> gândim la un aranjament prin care nişte cumpărători şi nişte vânzători fac un contract. Cum se ajunge să fie cunoaştere comună faptul că publicitatea pentru un gen anume de slujbă trebuie făcută mai degrabă într-un ziar decât într-altul şi că este sarcina cumpărătorului de muncă, iar nu a vânzătorului să facă publicitate? ...Deşi pieţele pot să funcţioneze mai lin atunci când drepturile de proprietate sunt definite de legi formale şi impuse de către stat, ele pot să apară şi să persiste fără un astfel de sprijin exterior. Să ne gândim la felul în care pieţele valutelor străine, ale jocurilor de noroc, ale prostituţiei, alcoolului şi narcoticelor pot să continue să funcţioneze în ciuda încercărilor guvernării de a le suprima. Astfel de pieţe pot continua numai pentru că participanţii recunosc *de facto* drepturi de proprietate pe care statul nu le recunoaşte. De aici se ridică posibilitatea ca însăşi instituţia proprietăţii să fie, în ultimă instanţă, o formă de ordine spontană (Sugden: 1989, p. 86).

Prin evoluţie spontană, anumite convenţii ajung să reprezinte echilibre stabile în comportamentul oamenilor. Dar ţine de esenţa convenţiei că ea este una dintre mai multele soluţii ale unei situaţii în care mai mulţi actori interacţionează[147]; de aceea, evoluţionist nu se poate susţine că în astfel de cazuri trebuie să existe o singură soluţie raţională (Sugden: 1989).

Emergenţa unor noi jucători. Unul dintre instrumentele puse la lucru pentru a stabili, dar şi pentru a schimba „regulile jocului" este acela de a crea noi jucători, diferiţi de cei existenţi: este vorba de „organizaţii" (Greif: 1994). Acestea alterează regulile jocului în mai multe feluri: în primul rând, prin faptul că introduc în structura situaţiei o nouă componentă: un nou jucător, organizaţia însăşi. Apoi, ele modifică informaţia disponibilă pentru actori şi schimbă beneficiile asociate cu diferitele rezultate ale jocului, alterând astfel comportamentul actorilor. Inovaţii organizaţionale de acest fel sunt, de exemplu, sistemul tribunalelor, biroul de credit, firma. Prin aceasta, cantitatea de cunoaştere a membrilor unei comunităţi creşte (chiar dacă procesul poate fi rezultatul unei evoluţii neintenţionate). Odată ce o anumită organizaţie a fost creată, ea are un impact mult mai mare asupra constrângerilor instituţionale cu care se confruntă actorii. Acesta se exprimă în mod esenţial prin faptul că organizaţiile pot defini echilibre stabile, deci patternuri repetitive de comportament ale indivizilor

angrenaţi într-o activitate de cooperare socială şi care se autoimpun.

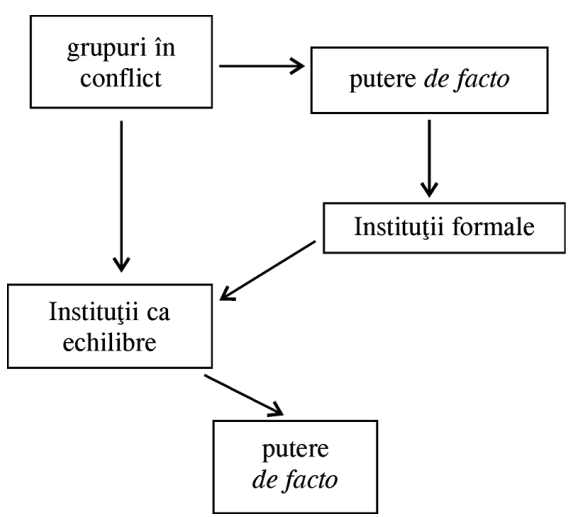
> Instituţiile – constrângerile netehnologice asupra interacţiunilor umane – sunt compuse din două elemente interrelaţionate: credinţe culturale (cum se aşteaptă indivizii ca ceilalţi să acţioneze în anumite circumstanţe) şi organizaţii (constructe umane endogene care alterează regulile jocului şi care, dacă sunt aplicabile, trebuie să reprezinte un echilibru). Astfel, capacitatea organizării societale de a se schimba este în funcţie de istoria sa, întrucât instituţiile sunt combinaţii de organizaţii şi de credinţe culturale, credinţele culturale sunt aşteptări necoordonate, organizaţiile consolidează credinţele culturale care au dus la adoptarea lor, iar organizaţiile şi credinţele culturale din trecut influenţează în mod istoric jocurile, organizaţiile şi echilibrele ulterioare (Greif: 1994, p. 543).

Aceste susţineri pot fi ilustrate printr-un exemplu (la care m-am mai referit atunci când, în capitolul 3, am atins problema funcţionării breslelor). În analiza despre apariţia ghildei negustorilor, Greif, Milgrom, Weingast (1994) pornesc de la jocul, continuu repetat, între grupul negustorilor şi conducătorul unui oraş sau – în contextul comerţului medieval – al unui centru comercial. Oraşul sau centrul comercial urmăreşte să extindă oportunităţile de a face comerţ. De aceea, el trebuie să asigure persoana şi proprietăţile negustorilor care vin acolo. Conducătorul oraşului va făgădui că negustorii care vin vor avea siguranţa dorită, dar – raţional – el ar putea fi tentat să îşi încalce cuvântul atunci când negustorii vin în oraş. Pe de altă parte, negustorii se pot organiza într-o ghildă. Şi vor adopta următoarea strategie: vor face comerţ într-un oraş numai dacă niciunul dintre ei nu a fost înşelat de conducătorul acestuia. Dacă s-a întâmplat însă aşa ceva, vor boicota oraşul[148]. Să presupunem că, la rândul său, şeful oraşului nu va înşela niciun negustor atâta vreme cât ghilda nu anunţă vreun boicot. Greif, Milgrom şi Weingast au demonstrat că cele două strategii alcătuiesc un echilibru: în multe cazuri, niciun boicot nu a fost observat. Întrebarea este: de ce actorii s-au comportat astfel? Un prim răspuns ar fi acela că regulile jocului cereau acest lucru. Însă el nu poate să explice de ce actorii nu erau tentaţi să defecteze. Mai degrabă, argumentează Greif, Milgrom şi

Weingast, şeful oraşului se aşteaptă ca ghilda să îl boicoteze efectiv dacă va înşela, situaţie care nu e deloc în propriul beneficiu. Instrumentul folosit de negustori pentru a le impune interesele a fost acela de a crea o organizaţie: ghilda. Aceasta are forţa de a-l determina pe şeful oraşului să se angajeze să îşi respecte promisiunile şi este un mecanism credibil de impunere a contractelor (comerciale). Organizaţia este parte a instituţiei, ea există pentru a aplica regulile şi, repet, este de aceea un mecanism credibil de constrângere a comportamentului actorilor149.

Înţelegerea instituţiilor ca echilibre stabile ale unor situaţii de interacţiune strategică între actorii sociali permite să le distingem de codificarea lor pur formală. Această codificare nu mai apare ca expresie a instituţiei înseşi, ci doar ca un pas, e adevărat crucial, în formarea şi mai cu seamă în funcţionarea lor efectivă. Această observaţie cere să nuanţăm puţin schema structurii efective de putere, pe care am prezentat-o în secţiunea 4.3.3. Instituţiile vor fi înţelese în primul rând ca instituţii formale*9. Puterea *de facto* priveşte în continuare comportamentele actorilor şi modul în care acestea tind să se balanseze. Iar rezultatul – practicile sociale – apare acum nu ca o entitate de alt tip, ci ca un echilibru de putere, cristalizat într-o instituţie.

Schema structurii efective de putere



Voi analiza imediat în secţiunea următoare semnificaţia acestei schimbări.

4.4.2. *Dualismul instituţional*

Sprijinindu-se pe o venerabilă tradiţie, Vlăsceanu consideră că o trăsătură esenţială, centrală a societăţii româneşti este aceea că în cadrul ei există un clivaj adânc, vechi şi rezilient. Ea este scindată[150] în profunzime, iar ceea ce se manifestă în faţa ochilor noştri este tocmai expresia unui conflict de neînlăturat. La temelia acestei scindări se află dualismul instituţional, prevalenţa ordinii practice în detrimentul celei finale.

Vlăsceanu distinge între, pe de o parte, ordinea formală (definită prin instituţiile formale) şi ordinea practică, cea care efectiv se manifestă în societate. Nu este vorba de entităţi de natură diferită: în ambele cazuri avem a face cu instituţii, chiar dacă diferite. De multe ori, ordinea formală s-a asociat cu implementarea unor instituţii incluzive, în timp ce ordinea practică a constat în adoptarea sau în revenirea la instituţii extractive (p. 244). Sau, dacă adoptăm terminologia lui Ibrăileanu, ordinea formală e asociată unor instituţii ale asimilării, în timp ce ordinea practică este legată de instituţiile „spiritului critic" (p. 286).

În VH (2014) există două înţelegeri distincte ale ideii de dualism instituţional. Prima este legată explicit de distincţia lui Maiorescu dintre formă şi fond: dualismul instituţional este dualismul dintre instituţiile formei şi instituţiile fondului (p. 286).

> După 1864, aproape toată legislaţia era împrumutată sau copiată din Occidentul european, încercându-se substituirea, adică eliminarea, tuturor obiceiurilor pământului. Începând timid din secolul al XVI-lea şi continuând pe scară extinsă în secolul al XIX-lea, aproape toată legislaţia şi toate instituţiile au fost transplantate pe pământ românesc din împrumuturi străine. Totuşi, obiceiurile pământului erau suspendate doar formal. Ele continuau să fie practicate efectiv. Legislaţia copiată sau împrumutată era instituită formal, dar în practicile economice efective încă erau aplicate obiceiurile culturii locale. A rezultat un dualism instituţional care se va menţine vreme îndelungată (VH: 2014, p. 283).

> După victoria unirii, guvernanţii politici s-au lansat în împrumuturi masive de instituţii externe şi nu în identificarea de instituţii inovative specifice, adică derivate din şi adaptate culturii şi stărilor noastre naţionale (p. 246).

Întâlnim multe pasaje în VH (2014) care – concentrându-se explicit pe dualismul instituţional – în fapt varsă în întregime această problematică în cea standard a formei fără fond[151]: opoziţia dintre două tipuri de instituţii, impunerea de sus în jos a instituţiilor formei, neadecvarea şi neadaptarea formelor la fond. Voi lăsa însă pentru secţiunea următoare (4.5) discuţia cu privire la această distincţie, atât de comună în spaţiul nostru cultural[152].

Cea de-a doua interpretare a ideii de dualism instituţional pe care o prezintă Vlăsceanu este mai complexă. Ea constă în a identifica mecanismele care induc, care promovează şi menţin două tipuri diferite de instituţii sociale: pe de o parte, instituţii formale, pe de altă parte, practici efective.

Vlăsceanu aduce în discuţie mai multe explicaţii posibile ale dualismului. Probabil că cea care ne vine prima în atenţie este că existenţa a două ordini instituţionale diferite e dată de faptul că întotdeauna ordinea formală a fost realizată deficitar. Noile instituţii formale, precum şi politicile conforme lor nu au fost implementate consecvent şi deplin; procesul s-a oprit undeva, s-a dovedit incoerent, a rămas într-o mare măsură doar pe hârtie: „Între regulile instituţionale formale şi practicile vieţii efective pot apărea decalaje sau contradicţii, mai ales dacă elita dominantă nu dispune de mecanisme de impunere consecventă a instituţiilor formale” (VH: 2014, p. 361). Aceste mecanisme au două componente: mai întâi, este nevoie de constituirea cadrului organizaţional pentru implementarea unei noi instituţii; apoi, fiecare dintre politicile care decurg din noile instituţii trebuie implementată coerent prin acţiunea acestor organizaţii[153]. Explicaţia implementării deficitare poate să constea însă nu în incapacitatea de a o realiza, ci în faptul că nu este dorită. Elitele dominante au o capacitate mai mică sau mai mare de a bloca[154] realizarea efectivă a regulilor instituţionale formale[155] (VH: 2014, p. 361). De aceea, implementarea noilor instituţii – generalizarea unor comportamente noi de un anumit tip ale actorilor sociali

implicaţi – este incompletă, şchioapătă.

Cu siguranţă această explicaţie prinde ceva important din procesul care conduce la dualismul instituţional[156]. Dar ea nu face decât să arate care este scena pe care se formează (şi în care se menţine) dualismul. Ea trebuie completată cu indicarea conflictului social şi a distribuţiei puterii *de facto* care sunt responsabile de faptul că implementarea e realizată deficitar sau că au apărut tendinţe care s-au opus implementării noilor instituţii.

O dificultate asemănătoare întâmpină şi o altă propunere de explicaţie pe care o face Vlăsceanu: aceea că existenţa dualismului instituţional poate fi întemeiată prin apelul la „ipoteza conform căreia eşecurile repetate ale inovaţiilor instituţionale din istoria societăţii româneşti moderne sunt de identificat în politicile elitelor guvernante de a îngrădi emanciparea cetăţenilor şi realizarea de către aceştia a libertăţilor politice şi economice consacrate de epoca modernităţii europene" (VH: 2014, pp. 362-363). Din nou, aici nu este oferită o explicaţie; mai degrabă e formulată o întrebare: de ce elitele au avut aceste politici?

O altă explicaţie a scindării dintre cele două ordini face apel la existenţa unui fenomen social ubicuu: relaţia de dependenţă dintre membrii societăţii şi elitele politice şi economice[157]. Atâta vreme cât dependenţele personale se menţin în societate, scindarea este şi ea de neclintit. Voi analiza separat (în următoarea secţiune) problema dependenţelor; voi arăta că dependenţele trimit şi ele la anumite aranjamente instituţionale specifice (bazate pe relaţii personale, neanonime între actorii aflaţi în interacţiune). Ca urmare, dualismul instituţional revine în acest caz la simpla existenţă a unor instituţii de tip diferit (dintre care unele iau în considerare în primul rând relaţiile personale).

La un moment dat este menţionată şi o altă explicaţie, de natură mai curând epistemică (VH: 2014, p. 283): elitele politice româneşti ar fi optat din comoditate pentru împrumuturi, copieri sau transferuri din străinătate. Ele nu au depus un necesar efort reflexiv de analiză a tradiţiilor, a „obiceiurilor pământului" şi ca urmare nu au ajuns la elaborarea unor instituţii specifice, adecvate cadrului instituţional local; de aceea, au fost constrânse să introducă instituţii împrumutate, copiate etc. Deşi pare naivă,

această propunere de explicaţie poartă cu sine o idee profundă. Anume, să presupunem că acel efort ar fi fost depus de elitele româneşti. Dar putem fi siguri că în principiu există un rezultat utilizabil al unui astfel de efort, un răspuns teoretic la problema trecerii la o organizare instituţională eficientă şi nescindată, dar care nu a fost gândită de elitele româneşti? Efortul ar fi meritat să fie depus dacă răspunsul la această întrebare ar fi fost afirmativ: e probabil să putem identifica o soluţie originală. Eu mă îndoiesc. Voi detalia imediat mai jos motivul opţiunii mele: problema este prost pusă. Căci nu existenţa a două rânduri de instituţii trebuie explicată, ci modul în care sunt ele relaţionate; nu trebuie să explicăm faptul că există o dualitate instituţională, ci cum funcţionează ea.

Instituţiile formale care au fost promovate au avut cel mai adesea, arată Vlăsceanu, un caracter progresiv[158], incluziv; dar practicile, de cele mai multe ori, au exprimat (şi au adus înapoi) instituţii tradiţional extractive:

> În societatea românească modernă au fost avansate în mod repetat inovaţii instituţionale care erau aşteptate să accelereze dezvoltarea. Din păcate, toate aceste inovaţii, multe dintre ele centrate pe instituţii de tip incluziv, au fost blocate de efecte ale recesivităţii instituţionale (*i.e.* revenirea la matricea instituţională extractivă existentă înainte de inovare). Histerezisul instituţional (*i.e.* perseverarea, prin repetare, a aceleiaşi matrici instituţionale extractive) a fost dominant de-a lungul întregii modernităţi româneşti (VH: 2014, p. 344).

Vlăsceanu subliniază că evoluţia instituţională a fost oscilantă[159], a constat într-un proces de pendulare. Periodic au fost adoptate instituţii incluzive, „generoase” (în sensul că se adresau interesului mai cuprinzător al grupurilor sociale), pentru ca apoi ele să fie contracarate prin impunerea unor mecanisme extractive economice şi politice, direcţionate spre atingerea intereselor personale ale unor grupuri restrânse, elitele (p. 244); iar după un timp procesul se relua, iarăşi şi iarăşi[160]. (Totuşi, cred că în cazul societăţii româneşti nu am avut de-a face cu un proiect involutiv

ori cu o reîntoarcere la exact situaţia de dinainte. Vorba cunoscută a lui Lenin – un pas înainte, doi paşi înapoi – nu se aplică aici. Mai degrabă ar trebui să spunem: doi paşi înainte, un pas înapoi.)

Această concluzie este uşor de tras dacă avem în minte schema propusă mai sus a structurii efective de putere. Schema oferă o explicaţie a acestor fenomene, cu alte cuvinte, indică mecanismele teoretice prin care sunt făcute inteligibile. Raporturile efective între grupurile de actori produc două tipuri de construcţii instituţionale. Pe de o parte, apar instituţii formale, care reuşesc să producă o mai mare predictabilitate a comportamentelor şi să confere credibilitatea promisiunilor făcute de elite; pe de altă parte, jocul efectiv produce instituţii ca echilibre stabile. Nu doar că nu poate surprinde, dar este de aşteptat ca aceste echilibre să nu fie situate exact în acelaşi loc ca şi patternurile de comportamente cerute de instituţiile formale. Dualismul instituţional este, în acest sens, obligatoriu. (O remarcă mai generală care poate fi făcută aici este că, în contra a ceea ce susţin VH, abordarea instituţională nu numai că nu e incompatibilă cu aceste fenomene din societatea românească, dar le explică direct, le are drept consecinţe imediate.)

Ceea ce înseamnă că nu simpla existenţă a dualismului instituţional e relevantă pentru a oferi o explicaţie a evoluţiei societăţii româneşti. În ce alt loc am putea găsi ceva mai semnificativ? Cred că un răspuns promiţător constă în a ne concentra asupra condiţiilor în care ecartul dintre cele două ordini instituţionale (dintre patternurile diferite de comportament care sunt stimulate de acestea) ajunge să producă o tensiune. Când echilibrul instituţional la care se ajunge e departe de constrângerile instituţionale formale (iar uneori este departe şi de echilibrul instituţional existent înainte de implementarea noilor instituţii), înseamnă că pentru producerea instituţiilor de echilibru costurile implicate au fost mai mari. Atât elitele dominante, cât şi grupurile celelalte din societate au investit resurse importante pentru a produce o stare stabilă diferită ce ceea ce impun normele formale; şi, de asemenea, ele trebuie să investească încontinuu pentru a menţine acest echilibru.

La nivel social, ineficienţa este ridicată. Costurilor pentru a ajunge la comportamente conforme cu noile instituţii le sunt

adăugate altele, care urmăresc să echilibreze acţiunile grupurilor din societate, până se ajunge la instituirea unui echilibru. Ceea ce pare să deplângă Vlăsceanu este că în societatea românească în acest fel s-a furnizat în mod sistematic ineficienţă: o mare parte a eforturilor actorilor, precum şi a produsului social s-a consumat altfel decât productiv.

Dar mai există o concluzie a acestei analize, la care voi reveni în secţiunea următoare: a depăşi problemele ridicate de dualismul instituţional înseamnă a crea instrumente pentru ca aceste costuri de adaptare între cele două rânduri de instituţii să fie diminuate.

4.4.3. *Dependenţele sociale*

Relaţia de dependenţă reprezintă unul dintre conceptele centrale ale abordării lui Vlăsceanu. Dependenţele, potrivit lui, străbat toate interstiţiile societăţii româneşti şi afectează toate comportamentele individuale; sunt ubicue:

> Ordinea socială a societăţii româneşti moderne a rămas peste timp, inclusiv în prezent, o ordine socială… în care elitele politice şi economice… au ţinut cetăţenii, oricât de merituoşi, în dependenţe economice şi politice, incapabili să-şi exercite libertăţile individuale, să-şi construiască şi să-şi afirme talentele creative sau inovative şi să profite de propriile merite pentru a se realiza în mod independent (VH: 2014, p. 18).

Dependenţele nu doar că au penetrat toate sferele sociale, dar într-un fel sunt şi obligatorii; nu poţi să nu te înscrii într-o reţea de dependenţe: „Cei mai mulţi au fost şi încă sunt liberi doar să-şi aleagă dependenţele” (p. 20). Mai mult, reţelele clientelare construite pe baza dependenţelor individuale sunt într-atât de puternice, încât modifică structura instituţională a societăţii: Vlăsceanu argumentează că ele constrâng până la anulare libertăţile individuale, împiedică afirmarea individuală şi creează astfel premisele pentru ca elitele să extragă în propriul folos bunurile sociale.

Aşa stând lucrurile, Vlăsceanu admite că dependenţelor trebuie să li se asigure un loc central în modelele explicative. El consideră

că două ipoteze – cea instituţională şi cea a dependenţelor – au un statut oarecum similar din punct de vedere teoretic şi sunt complementare (p. 366): instituţiile nu pot acţiona benefic pentru societate dacă nu sunt eliminate dependenţele sociale.

În această secţiune, planul argumentării mele este următorul. Plec de la premisa că, aşa cum arată Vlăsceanu, dependenţele sunt cruciale pentru a înţelege modul în care a funcţionat şi încă funcţionează societatea românească. În acest sens, contribuţia lui Vlăsceanu la o reconstrucţie a modelelor teoretice pe care le avansăm este extrem de importantă. Dar voi ajunge la (unele dintre) concluziile lui pe o altă cale. Voi arăta că dependenţele au (cel puţin în cazurile care din punctul meu de vedere sunt cele mai relevante) o structură care nu e în concordanţă cu cea asumată de Vlăsceanu. Aceasta pentru că, în primul rând, dependenţele au aproape întotdeauna – şi în mod esenţial – o componentă simetrică. De asemenea, relaţiile de dependenţă, cel puţin în măsura în care sunt avute în vedere pentru a construi relaţiile clientelare, trebuie înţelese de multe ori nu ca relaţii între doi actori (nu „diadic"), ci ca relaţii generalizate, între un număr mare de actori. Pe de altă parte, voi arăta că ipoteza dependenţelor nu se susţine: argumentul că instituţionalismul nu poate da seamă de dependenţe nu este valid; dimpotrivă, unele dintre cele mai importante analize instituţionale (unele cu caracter „paradigmatic") au plecat tocmai de la acest fenomen.

Înainte de a porni în această argumentare, voi prezenta definiţia pe care o dă Vlăsceanu dependenţelor. Diferite aspecte ale acestei definiţii vor fi tratate mai pe larg în cele ce urmează[161].

> Dependenţa individuală este acea relaţie asimetrică dintre cineva care deţine resurse şi are acces privilegiat la resurse şi altcineva care, în virtutea lipsei de resurse şi a accesului închis la resurse, este subordonat primului şi chiar exploatat pentru a contribui la creşterea bunăstării sau avuţiei acestuia (VH: 2014, p. 364).

Care este structura unei relaţii de dependenţă? Voi avea aici în vedere două dimensiuni ale acesteia. Prima priveşte numărul actorilor implicaţi. Spunem că cineva depinde de altcineva; că cineva este clientul altcuiva, un patron. Această relaţie este în

foarte multe cazuri una diadică, este o relaţie directă (uneori faţă în faţă) între doi actori. Potrivit definiţiei folosite de Vlăsceanu, ea este, se vede imediat, diadică. Dar, voi sugera mai jos, ea poate fi generalizată, ca o relaţie în acelaşi timp între mai mulţi actori. A doua dimensiune se referă la orientarea relaţiei de dependenţă: de la patron spre client, de la client spre patron sau în ambele direcţii. Dacă ne uităm din nou la definiţia lui Vlăsceanu, ea apare ca una asimetrică, deci orientată – şi anume orientată dinspre patron spre client. Or, cred că situaţiile în care lucrurile nu stau aşa sunt nu doar numeroase, ci şi pertinente.

Diadic şi generalizat. Voi zăbovi foarte puţin asupra acestei prime dimensiuni a relaţiei de dependenţă. În mod standard, relaţia este evident una diadică. Este între două persoane[162], adesea aflate în interacţiune directă, faţă în faţă, între ele. Membrii unui grup mai mare de oameni pot fi legaţi între ei în reţele complicate, dar de fiecare dată aceste reţele sunt compuse doar din raporturi diadice între membrii grupului[163]. Relaţiile de dependenţă pot fi însă privite şi într-un mod mai general când ele, în acelaşi timp, leagă mai mulţi actori (persoane). Mă voi întoarce mai jos la felul în care ele apar astfel.

Orientarea relaţiei de dependenţă. Cel mai adesea suntem tentaţi să gândim relaţia de dependenţă ca exprimând, pe de o parte, modul în care patronul îl determină pe client să se comporte într-un anumit fel şi, pe de altă parte, modul în care clientul satisface cerinţele patronului. Cu alte cuvinte, relaţia de dependenţă este una în care patronul are putere asupra clientului; ea merge de la patron spre client.

Dar uneori lucrurile nu stau aşa, ci se petrec (şi) într-un sens invers. Vorbind despre relaţiile clientelare din perioada Imperiului Roman, Veyne observă că există două modalităţi de construire a acestora:

> Sistemul asigură fiecărei personalităţi de vază plăcerea să domnească peste o gloată de candidaţi… Există două feluri de clientelă: ba are nevoie clientul de un patron, ba aleargă patronul după un client pentru renumele său. În primul caz, patronul exercită

o putere reală; în al doilea, patronii se bat pentru clienţi, adevăraţii stăpâni; în acest caz, patronul are nevoie de client (Veyne: 1994, p. 109).

Ca exemplu pentru cel de-al doilea caz de clientelism, să presupunem că un tânăr (nu neapărat unul nevoiaş, dar oricum doritor de carieră) se hotărăşte să îşi aleagă un anumit patron pe care să îl servească; or, patronul îl alege conştient fiind că e la mâna clientului său. Aşa cum observă Veyne, „protectorul ales îl va recomanda dintr-un singur motiv: tânărul acesta, pe care, cu o zi înainte, poate nici nu-l cunoştea, i s-a încredinţat lui ştiind că, dacă nu primeşte o fidelitate ce i se oferă, ea va fi oferită altuia" (p. 110).

Sărind peste timp, un alt exemplu de situaţie în care relaţia dintre patron şi clienţi e răsturnată faţă de cea standard – patronul fiind într-un fel cel care are nevoie de clienţi, care au puterea *de facto* – e dat de Vintilă-Ghiţulescu (2013). La începutul secolului al XIX-lea, domnitorul avea în mâna sa îndeajuns de multe pârghii pentru a se impune în faţa marilor boieri. Nu e de aceea de neaşteptat că, faţă de el, aceştia se purtau cu multă slugărnicie. Unul dintre cele mai importante instrumente ale domnului era acela de a acorda dregătorii, cum am zice astăzi, înalte funcţii publice. Evident, acestea reprezentau o resursă limitată, de aceea competiţia pentru ele era acerbă: 30-40 de mari dregătorii erau vizate cam de 800 de boieri. În mod normal, această situaţie ar fi trebuit să conducă la o relaţie clientelară în care domnul avea un avantaj puternic de negociere. Numai că aici intervine altceva: o mulţime de „reţele de solidaritate şi de interese ce se tot rotesc şi se perpetuează la conducerea statului şi care sunt constituite în mare parte pe criterii de rudenie, amiciţie şi clintelism" (p. 83). Astfel, domnul nu mai are în faţă o sumă de boieri, faţă de care cu uşurinţă ar fi putut să se impună, ci astfel de structuri, uneori extrem de compacte şi de puternice (date fiind relaţiile familiale, esenţiale în acea epocă). Autoarea îl citează pe Grigore Alexandru Ghica, care rememora în felul următor perioada în care fusese domnitor[164]:

Cu ruşinea mea mărturisesc că în timp de şase ani, cât am guvernat Moldova[165], am făcut o mulţime de nedreptăţi şi de nelegiuiri. ...Însă

> ce era eu să fac, când eram în înrudire şi în amiciţie cu toţi boierii? Cum era să nu pun eu ministru pe vărul meu, logofăt mare pe cuscrul meu, postelnic pe fiul meu, preşedinte al divanului pe cumnatul meu, ispravnici pe nepoţi şi pe amici, privighetori şi poliţai pe oamenii acestora. Şi dacă vreunul dintre ei nedreptăţeau pe oameni, dacă ei condamnau pe nevinovaţi, dacă răpiau făţiş onorul şi averea cuiva, ce era să fac eu? Puteam să fiu eu întotdeauna drept? Dacă-i depărtam din funcţie, trebuia să rânduiesc pe alţii tot ca dânşii[166] (*apud* Vintilă-Ghiţulescu: 2013, pp. 79-80).

Aşa cum consemna un observator străin, „zisul domn se teme mai mult de ei decât este temut de aceştia. Îi plăteşte ca să tacă, acordă dregătorii tuturor celor ce nu-i stau la inimă şi nişte lefuri prietenilor, care ar muri de foame dacă n-ar avea putinţa să-l fure, când nu le oferă chiar el mijlocul de a putea fura Moldova" (p. 36). Puterea de negociere a boierilor venea tocmai din faptul că trebuia ca cineva să fie în postura de dregător: pentru ca statul să funcţioneze, dregătoriile trebuiau ocupate. Dar odată ce deţineau o dregătorie, boierii erau cei de care depindea capacitatea domnului de a realiza o acţiune. Nefăcând ceea ce trebuiau să facă, amânând adoptarea unor decizii (de pildă, în cazul membrilor adunărilor obşteşti, adoptarea legilor), ameninţând cu susţinerea unui alt candidat la tron, ei puneau presiune asupra lui vodă: puterea se muta dinspre patron spre clienţi.

Situaţia este însă şi mai complicată. Căci faptul că există cele două cazuri sugerează că relaţia de dependenţă nu este – aşa cum poate părea la o privire nu foarte atentă – unidirecţională[167]; ea nu merge doar dinspre patron spre client sau doar invers. Are o dublă orientare. Că acest lucru nu este unul marginal e indicat de faptul că unii autori includ dubla orientare a relaţiei între chiar proprietăţile ei definitorii. Scott formulează următoarea definiţie:

> Relaţia dintre patron şi client – o relaţie de schimb între două roluri – poate fi definită ca un caz special de legături diadice (între două persoane) care implică o prietenie într-o mare măsură instrumentală în care un individ, cu un status socioeconomic mai ridicat (patronul), îşi foloseşte propria influenţă şi propriile resurse pentru a furniza protecţie sau beneficii sau ambele unei persoane cu un status mai scăzut (clientul) care, la rândul lui în mod reciproc, îi oferă

patronului sprijin general şi asistenţă, inclusiv servicii personale (Scott: 1972, p. 92).

Las deoparte pentru un moment înţelegerea doar diadică a relaţiei. Important aici este că aceasta, deşi într-un sens este asimetrică, merge în ambele direcţii, căci cere reciprocitate: fiecare dintre părţile implicate – atât patronul, cât şi clientul – oferă la schimb anumite bunuri. Ca urmare, relaţia patron-client este, cum arată Scott, un caz particular al unei relaţii de schimb[168]. Elaborând mai departe, ea se constituie într-un anumit fel ca rezultat al capacităţii de negociere dintre cei doi actori; şi, cum prin definiţie aceste capacităţi sunt diferite[169] (căci un actor are un statut socioeconomic ridicat, iar celălalt scăzut), e de aşteptat să apară o nesimetrie, care însă nu elimină reciprocitatea, dublul sens al schimbului de bunuri. Relaţia constituită balansează aceste raporturi dintre resursele actorilor; ea este un echilibru între ei. (Când astfel de interacţiuni se repetă între multipli actori de aceleaşi tipuri şi când ele sfârşesc în acelaşi tip de cristalizare, deci în acelaşi tip de relaţie de dependenţă, desigur că nu avem altceva decât construcţia unei instituţii ca echilibru stabil în comportamentul actorilor[170].)

Pesemne că unul dintre cele mai la îndemână cazuri la care ne gândim când e vorba de relaţii de dependenţă e acela al relaţiilor dintre boieri şi ţărani*10. De-a lungul secolelor, ţăranul nu numai că a avut un statut socioeconomic foarte jos, dar raporturile lui cu boierul locului erau explicit de dependenţă. Or, dacă privim mai cu atenţie aceste raporturi, impresia de unidirecţionare se vede că nu e tocmai exactă. Regulamentele Organice[171] sunt pilduitoare. În cel al Valahiei, de exemplu (art. 138 şi urm.), atunci când e tratată această chestiune, ea vine sub titlul: „Drepturi şi datorii reciproce între proprietar şi al său sătean”. (E de menţionat o precizare în textul Regulamentului: el induce o schimbare în statutul locuitorului satului. Prin prevederile Regulamentului „mari folosuri… s’au hotărât în favorul lăcuitorului”. Iar această schimbare s-a realizat prin punerea la lucru a unor noi instituţii; de aceea favorul, care până atunci era „foarte vremelnic”, se stabilizează. Instituţiile noi creează o nouă stare de drept – în care, desigur, aşa cum am argumentat deja, ia naştere o nouă ordine *de*

facto.)

Textul Regulamentului abundă în invocarea de îndatoriri ale tuturor actorilor implicaţi într-o interacţiune socioeconomică şi are grijă mereu să precizeze că acestea sunt expresia unei reciprocităţi. Proprietarul are datoria de a asigura fiecărui sătean care locuieşte pe moşia sa loc de casă şi grădină, izlaz pentru vitele lui de muncă, loc pentru fâneaţă, loc de arătură, acces la lemne de foc din crânguri şi păduri. Datoriile ţăranilor decurg „drept toate aceste folosuri". Ele exprimă aşadar răspunsul în direcţia inversă a furnizării de către proprietar a unor bunuri şi sunt reglementate în mod standard (cele 12 zile de clacă, „după vechiul obiceiu"). Când proprietarul oferă mai mult decât este astfel reglementat ca obligatoriu, relaţiile dintre acesta şi sătean apar în mod evident ca relaţii de schimb pe piaţă*11 (cu o notă în favoarea săteanului, care are protisimie, adică prioritate faţă de alţi actori):

> Când lăcuitorul sătean va avea vite mai multe decât numărul mai sus arătat, sau va voi pământ de arătură mai mult de cel ce i se dă, pentru un asemenea prisos, se va învoi cu bună tocmeală cu proprietarul, care va protimisi totdeauna pe lăcuitorii sălăşuiţi pe a sa moşie. Asemenea şi lăcuitorii tot după acest cuvânt, săvârşindu-şi îndatorirea zilelor de lucru către proprietar hotărâtă prin pravilă, precum şi a lor muncă, vor ajuta pe proprietar în lucrul ce ar întrebuinţa pe loc, înţelegându-se de sine că aceasta se va face prin bună învoire, prin mijlocire de plată şi după preţul curgător (art. 140, V).

Am menţionat deja în capitolul 3 că aceste relaţii dintre ţăran şi nobil au fost conceptualizate într-un mod cu totul diferit de instituţionalişti precum North: ele apar pentru ei ca raporturi contractuale, ca un schimb – desigur, nu pe deplin simetric – între doi actori. Voi reveni imediat asupra acestei interpretări, care duce problematica dependenţelor în interiorul celei a relaţiilor structurabile ca norme (şi, deci, ca instituţii).

O paranteză: clientelism şi patronaj – cazul competiţiei politice. În societăţile contemporane, relaţiile de tip clientelar se manifestă inclusiv în plan politic. Iar aici ele iau forme specifice. Weingrod

(1968) distinge între patronaj în sens antropologic şi patronaj în sens politic. În primul caz, termenul se referă la felul în care persoane care deţin o autoritate inegală, dar care sunt legate prin interese sau prietenie manipulează relaţiile dintre ele pentru a-şi atinge scopurile. În sens politic, patronajul priveşte modurile în care politicienii distribuie slujbe publice sau favoruri speciale în schimbul sprijinului politic. „Pentru antropolog, patronajul se referă la un tip de relaţii sociale, în timp ce pentru cercetătorul din ştiinţa politică patronajul este o caracteristică a guvernării" (p. 380), altfel spus, un sistem de stimulente care alcătuiesc o instituţie. În primul caz este potrivit termenul clasic „clientelism"; patronajul apare ca forma pe care o ia clientelismul în spaţiul politic. Patronajul este un tip specific de relaţii clientelare, constrâns de „folosirea resurselor şi beneficiilor care decurg din deţinerea unei funcţii publice" (Hicken: 2011).

Să observăm că patronajul, ca fenomen politic, este legat esenţial de interese şi, ca urmare, este într-o măsură mai mare independent de raporturi personale; ceea ce nu înseamnă însă că acestea nu pot avea în felurite ocazii un rol semnificativ. De aici rezultă încă o trăsătură a patronajului ca fenomen politic: el nu desemnează o instituţie informală, sau cel puţin una care se manifestă dincolo de lumea legală a spaţiului public. Dimpotrivă, cum voi nota imediat mai jos, adesea patronajul ia forme explicite şi produce structuri instituţionale formale.

Analiza patronajului în sens politic pleacă de la critica modelelor dominante ale competiţiei politice, inspirate din Downs[172] (2009). Ideea generală a acestor modele este că, atunci când se află într-o competiţie politică, partidele şi liderii lor acţionează motivaţi de dorinţa de a obţine puterea, poziţia politică pentru care concurează. În funcţie de sistemul electoral, comportamentul lor este diferit. În mod obişnuit însă, mijlocul cel mai direct pentru a-şi atinge obiectivul e acela de a obţine cât mai multe voturi, deci de a-şi maximiza numărul de voturi favorabile[173]. Dar caracterizarea partidelor ca actori unitari, care au un singur obiectiv – cucerirea puterii – este greu de susţinut. Partidele sunt organizaţii care acţionează într-un mediu complex şi adesea urmăresc multiple scopuri. Unele dintre primele critici ale modelelor de tip Downs a fost aceea că pentru un partid rezultatul

alegerilor este acceptabil dacă politicile dorite de el vor fi realizate de coaliţia la putere, nu neapărat dacă el ajunge la putere.

Cercetând lucrurile mai în detaliu, partidele au, după cum arată Wilson (1961), şi alte obiective care decurg din caracterul lor de organizaţii: scopul lor fundamental este supravieţuirea. Or, aceasta nu presupune victoria în alegeri, ci doar obţinerea unui sprijin electoral îndeajuns de mare pentru a nu dispărea şi care, în acelaşi timp, să le ofere o capacitate de negociere politică (în formarea coaliţiilor de guvernare sau fie şi numai în sprijinirea unor politici ale partidelor aflate la putere). Să ne gândim un moment la cazul românesc. Când, de exemplu, într-un oraş este clar că unul dintre marile partide va obţine o victorie lejeră[174], cea mai bună strategie pentru celelalte este să nu îşi irosească resursele pentru a-şi maximiza voturile şi să-şi asigure sprijinul partidului câştigător pentru a avea acces la anumite resurse pentru propriile acţiuni de patronaj[175]. În plus, unele dintre acţiunile partidului decurg din aceea că el trebuie mereu să se structureze intern, să producă (şi adesea să menţină) o structură de conducere. Liderul local al partidului are multe stimulente pentru a acţiona nu pur şi simplu, astfel încât partidul să îşi maximizeze numărul de voturi, ci şi pentru a se menţine în funcţie şi a dezvolta partidul ca organizaţie. Toate acestea fac ca raporturile de patronaj să se dezvolte.

Mijloacele pe care le are la îndemână şeful de partid (la nivel local sau naţional) pentru a-şi menţine sprijinul nu al votanţilor, ci al membrilor partidului, sunt diverse (Kitschelt: 2007). Mai întâi, el poate oferi favoruri acestora. De pildă, în vremea regimului socialist, activiştii de partid beneficiau de avantaje atrăgătoare. Li se puneau la dispoziţie locuinţe de serviciu; aveau acces la baze turistice pentru petrecerea concediilor; la magazine şi restaurante cu circuit închis etc. În al doilea rând, patronajul ca atare: şeful politic oferă slujbe în sectorul public membrilor de partid. Ceea ce s-a numit la noi „politizarea administraţiei publice”, în unele momente extrem de agresivă şi tot mai cuprinzătoare, este expresia clară a relaţiilor clientelare în plan politic. În al treilea rând, susţinătorii liderilor politici sunt sprijiniţi prin mecanismul avantajării firmelor acestora în licitaţii publice, în obţinerea unor credite avantajoase etc. Într-o mare măsură, aceste avantaje devin efective prin acţiuni la limita legii, prin evitarea acesteia, nu

neapărat prin încălcarea ei – deşi, evident, şi aşa ceva se întâmplă. În unele momente, astfel de acţiuni sunt tolerate, deşi în altele lucrurile iau întorsături la care nici măcar actorii politici nu se aşteptau. Dar există mijloace prin care se manifestă patronajul politic şi care nici nu cer încălcarea legii, ci, dimpotrivă, fac apel la ea: procesul de reglementare care afectează afacerile private poate fi puternic politizat, pentru a oferi avantaje anumitor firme private. În sfârşit, politicienii controlează numirile în diferite consilii de administraţie ale firmelor care au şi capital public, în diferite boarduri sau în cabinetele de consilieri ale demnitarilor.

Acordarea unor astfel de slujbe publice este atractivă pentru politicieni: este un instrument simplu şi în acelaşi timp credibil[176]. Este mai eficient decât să promoveze politicile promise mai devreme, în timpul campaniei electorale. Căci aceste politici au o adresă mai difuză, în timp ce o slujbă este un mod credibil de a transfera rente pentru grupuri specifice de votanţi (Robinson, Verdier: 2013). O consecinţă a faptului că acest instrument este atractiv pentru politicieni este aceea că ei vor tinde să folosească mai puţin resursele pentru producerea de bunuri publice, care astfel vor fi furnizate într-o cantitate nesatisfăcătoare.

Patronajul este cu atât mai mare cu cât nivelul de dezvoltare economică a unei ţări este mai mic[177] (Robinson, Verdier: 2013). Altfel zis, fenomenul care distruge clientelismul şi, în particular, patronajul este modernizarea. Un rol mai mare al regulilor, care accentuează asupra anonimităţii – tratarea tuturor ca egali, în afara oricăror relaţii personale – este determinant în acest sens.

O (altă) paranteză: despre reciprocitate. Reciprocitatea poate fi diadică sau generalizată. Primul ei fel de a fi este direct: *do ut des* – fă cuiva un bine pentru ca acela să ţi-l întoarcă. *Do ut des* semnifică o relaţie simetrică: îndrept către tine un anumit comportament şi mă aştept ca tu să replici, dându-mi înapoi ce am avansat. Apare aici o relaţie de reciprocitate care ţinteşte doi actori: primul avansează o acţiune şi aşteaptă un răspuns de la cel care a fost beneficiarul acţiunii. Cineva face cuiva un bine: de pildă, maşina vecinului sau a vecinei s-a împotmolit în zăpadă şi îl/o ajuţi să iasă din nămeţi; vecinul sau vecina sună la uşa apartamentului tău şi te roagă să îi împrumuţi puţin zahăr vanilat (s-a apucat de prăjitură

şi a constatat că nu are acest ingredient), ceea ce şi faci; ajuţi o colegă/un coleg care ţi-a cerut sprijinul să termine o lucrare urgentă care i se ceruse etc. În fiecare dintre aceste cazuri se creează o relaţie de dependenţă, şi anume una în sens moral: acum ai aşteptarea ca vecinul/vecina sau colega/colegul să iniţieze un comportament reciproc; dacă tu vei avea o problemă asemănătoare, să fii la rândul tău ajutat. Reciprocitatea bilaterală de care dăm dovadă în aceste situaţii este temeiul unei relaţii bune, de încredere cu vecinul.

Există însă şi un sens mai general al reciprocităţii. Vreau să ies cu maşina de pe un drum lipsit de prioritate. Cei care trec pe drumul principal nu mai contenesc, iar eu aştept minute în şir, în imposibilitatea de a mă înscrie pe drumul dorit. Dar iată că cineva îmi face semn, încetineşte şi mă îndeamnă să intru pe drumul cu prioritate. Evident, el nu se aşteaptă ca, atunci când va fi într-o situaţie asemănătoare, tocmai eu să fiu acela care îi voi oferi un comportament similar cu al lui de astăzi. Şi totuşi nu a ezitat să mă ajute. Altă dată însă, când pe un alt drum văd şi eu pe cineva aşteptând fără speranţă să intre pe drumul cu prioritate, la rândul meu încetinesc şi îi fac semn, îl protejez de alţi şoferi nemulţumiţi de gestul meu. Nici eu nu mă aştept ca exact acel şofer să mă ajute altă dată, dar sper că altcineva va avea acelaşi tip de comportament. Ofer un bun unui actor şi mă aştept ca, în mod reciproc, alt actor să mi-l întoarcă.

Acest al doilea fel de reciprocitate, unul multilateral, este temeiul colaborării sociale, al încrederii care se naşte nu între doi actori, ci între actorii dintr-o comunitate. În acest al doilea sens nu ne comportăm altruist pentru că bilateral primim un beneficiu, ci tocmai ştiind că acest beneficiu, dacă va apare, va fi încadrat într-o relaţie multilaterală. Iar din punct de vedere social, acest fapt este esenţial*12.

Un exemplu de interacţiune multilaterală, care merită să fie cel puţin amintit, priveşte rolul avut de asociaţiile voluntare care au apărut peste tot în Europa în secolul al XIX-lea, inclusiv la noi în ţară. Aşa cum notează cu îndreptăţire Putnam, „aceste asociaţii voluntare erau mai puţin expresia unui altruism idealist, cât a unei disponibilităţi pragmatice pentru cooperarea cu cei aflaţi în aceeaşi situaţie, pentru a atenua riscurile ivite într-o societate

supusă unei schimbări rapide. Esenţa societăţilor de întrajutorare era reciprocitatea practică: «Te ajut dacă mă ajuţi»; «să înfruntăm aceste probleme împreună, pentru că niciunul dintre noi nu le poate face faţă de unul singur»" (Putnam, Leonardi, Nanetti: 2001, p. 156).

Până acum am argumentat că relaţiile de dependenţă nu sunt direcţionate doar de sus în jos; există cazuri în care ele curg de jos în sus. Mai mult, am argumentat că în fiecare situaţie ele au o componentă simetrică. Existenţa acestei componente este semnificativă pentru că ea implică faptul că dependenţele nu sunt relevante deoarece exprimă – spre deosebire de alte relaţii din societate – o organizare pe verticală. Nu acest lucru le defineşte; definitorii sunt alte două aspecte[178]. Primul este acela că ele sunt bazate pe legături personale între actori, iar nu pe caracteristici generale ale actorilor. În aceste din urmă situaţii putem vorbi, de exemplu, de relaţia dintre capitalist şi proletar: fiecare actor este definit prin apartenenţa sau neapartenenţa la un grup social, nu prin calităţi personale. Dar în relaţia de dependenţă (în cea dintre patron şi client), interacţiunile au şi o componentă personală: relaţiile nu sunt pur şi simplu anonime. De aceea – iar acum mă refer la cel de-al doilea aspect – constituirea relaţiei este specifică fiecărui caz[179], nu ţine de proprietăţi generale ale situaţiei[180]. Trebuie accentuat următorul lucru: ca reacţie la presiunea societăţii capitaliste către atomizare socială, clientela reprezintă o formă de asociere pentru a furniza bunuri (private sau colective) necesare celor implicaţi, atunci când acţiunea colectivă nu se putea realiza prin mecanisme care să implice alte resurse, precum încrederea; căci relaţia clientelară nu trebuie să presupună decât existenţa unor nevoi pe care oamenii încearcă să le satisfacă, în condiţiile în care nu există alte instrumente de cooperare socială care să-i ajute în acest scop. Mai mult, astfel relaţia clientelară – şi deci instituţia construită prin aceasta – asigura situarea actorilor (de exemplu, a ţăranilor) deasupra pragului, deci „supravieţuirea"[181].

Cu aceasta voi reveni la prima dimensiune a relaţiei de dependenţă pe care am promis că o voi avea în vedere, anume la modul în care ea pune în legătură actorii. Cazul standard este cel în

care relaţia e diadică: ea stă între doi actori, iar reţelele sociale apar ca uriaşe puneri alături de astfel de raporturi diadice. Dar uneori situaţia este diferită. Iată în acest sens o notă a lui Veyne, referitoare tot la situaţia din Imperiul Roman: „Pretutindeni la ţară marii proprietari de pământuri îi tiranizau pe ţăranii din împrejurimi; sate întregi se încredinţau câte unui protector pentru a fi apărate împotriva celorlalţi" (Veyne: 1994, pp. 109-110). Aici, relaţia de dependenţă care se constituie nu este între două persoane, ci între o persoană şi grupuri[182] de persoane (sate întregi).

Dacă ne oprim asupra unor situaţii de acest fel, e uşor să observăm că ele se varsă atunci în clasa unora pe care deja le-am discutat: cele în care există un schimb între doi actori, dintre care unul oferă un bun comun precum protecţia (împotriva altor actori). Una dintre cele mai cunoscute conceptualizări ale acestei situaţii a fost oferită de Olson (1993; 2000) prin „metafora banditului"[183]. Să presupunem că într-o societate îndeajuns de anarhică un bandit nomad pradă când un sat de agricultori, când un altul, după cum le întâlneşte în timpul călătoriilor sale. Un astfel de bandit nomad are un interes restrâns[184]: el va dori să extragă cât mai mult din avuţia fiecărui sat – şi nu este deloc interesat de prosperitatea acestuia. Mai mult, banditul respectiv s-ar putea să nu mai vină vreodată în acel sat şi nu are de ce să îi pese dacă data viitoare va mai avea ce să prade. Dar unii bandiţi se sedentarizează. Un bandit sedentar nu va mai prăda întâmplător, ci sistematic comunitatea. Însă, argumentează Olson, în acest caz, el ajunge să aibă un interes cuprinzător: el are interesul ca societatea ca întreg să fie prosperă. Banditul sedentar este interesat de bunăstarea socială şi preferă ca membrii comunităţii să aibă mai mult decât mai puţin, pentru ca astfel el însuşi să poată extrage mai multe bunuri.

Existenţa unui bandit sedentar este benefică, argumentează Olson, şi pentru cei care sunt prădaţi: oricât de neintuitiv ar părea, ţăranul din satul prădat nu are de ce să prefere ca banditul să vină o dată, să prade şi să plece situaţiei în care acesta se sedentarizează şi vine periodic în sat pentru a jefui. Dimpotrivă, ţăranul are motive bune pentru a prefera un bandit care fură în continuu unuia care fură o dată şi apoi pleacă. Mai întâi, deşi, precum

banditul nomad, cel sedentar extrage la rândul lui resurse pentru câştigul propriu, el mai face şi altceva: produce un bun colectiv. Iar de acel bun colectiv beneficiază fiecare dintre ţăranii din satele respective. Banditul sedentar asigură protecţia şi paza locuitorilor împotriva oricărui alt bandit; el jefuieşte, dar are monopolul în acest sens. Şi, în al doilea rând, modul în care banditul sedentar jefuieşte e unul predictabil şi clar, precum şi, într-un sens, moderat, fiindcă el vrea să se asigure că jaful poate fi făcut pe un termen lung – caracteristici de preferat jafului arbitrar şi impredictibil.

Raportul dintre bandit şi ţărani este unul bidirecţional. Toţi actorii se angajează într-un schimb prin care oferă anumite bunuri. Dependenţa ţăranilor faţă de „bandit" (nobil sau mănăstire) este una în care acesta din urmă extrage, într-adevăr, bunuri de la ceilalţi actori – dar nu fără existenţa unei reciprocităţi[185].

O ilustrare elocventă a distincţiei dintre banditul nomad şi cel sedentar putem găsi chiar într-un vechi text românesc al lui Neculce (2001, p. 22). Situaţia pe care o descrie cronicarul poate fi reconstruită astfel: mulţi domnitori se comportau ca bandiţi nomazi, făcând repede averi şi folosindu-le în folosul propriu. Dar au existat şi excepţii. Astfel, domnitorul Vasile Lupu a avut un alt comportament, am spune cel al unui bandit staţionar: nefiind „grabnic la lăcomie", a reuşit să producă o structură de stimulente care a permis creşterea economică; or, aceasta este un bun public de care au beneficiat atât populaţia, cât şi Vodă însuşi: pe de o parte, zice Neculce, „s-au umplut ţara de oameni" ca rezultat al dezvoltării economice; pe de altă parte, Vasilie Vodă însuşi a beneficiat mai mult, el rămânând cu „o mie de pungi de bani dobândă".

Cu aceasta am ajuns la miezul argumentului propus în acest paragraf. Apelând la contribuţiile lui North (vezi North, Wallis, Weingast: 2009), susţinerea mea este că rolul esenţial pe care îl au dependenţele în societatea românească indică faptul că aceasta are caracteristicile unei „stări naturale"[186]. (Subliniez încă o dată, una dintre concluziile argumentului meu este că trebuie dată la o parte ideea că abordarea instituţională nu este adecvată în cercetarea

societăţii româneşti; de aici decurge că nu putem infera existenţa vreunui „excepţionalism românesc”.)

Cadrul analitic construit de North se centrează pe patru concepte fundamentale: cele de organizaţie, de instituţie, de violenţă şi de credinţe sau opinii. Ele sunt puse împreună prin ideea de ordine socială. O ordine socială se caracterizează prin

> felul în care societăţile creează instituţii prin care sprijină existenţa formelor specifice de organizare umană, felul în care societăţile limitează sau deschid accesul spre acele organizaţii, şi prin stimulentele create de acest pattern organizaţional. Aceste caracteristici ale unei ordini sociale sunt de asemenea legate strâns de felul în care societăţile limitează şi controlează violenţa. Cum ordinea socială stimulează patternuri diferite de comportament, indivizii care trăiesc în ordini sociale diferite îşi formează credinţe diferite despre felul în care se comportă oamenii din jurul lor (North, Wallis, Weingast: 2009, pp. 1-2).

Potrivit lui North există două tipuri distincte de ordini sociale relevante pentru cea mai mare parte a istoriei cunoscute (cel puţin pentru ultimele zece milenii[187]): ordinea cu acces limitat, numită de asemenea „stare naturală”[188], şi ordinea cu acces deschis. Primul tip de ordine a apărut odată cu prima revoluţie socială. Relaţiile personale – cine este cineva şi pe cine cunoaşte cineva – formează baza organizării sociale şi constituie arena de interacţiune individuală… Stările naturale limitează abilitatea indivizilor de a forma organizaţii. Într-o ordine cu acces liber, care a luat naştere odată cu o doua revoluţie socială, relaţiile personale contează încă, dar categorii impersonale de indivizi, adesea numiţi cetăţeni, interacţionează în zone largi ale activităţii sociale fără să fie nevoie ca ei să cunoască identitatea individuală a partenerilor lor. Identitatea, care în stările naturale e inerent personală, ajunge într-o ordine de acces liber să fie definită printr-un set de caracteristici impersonale. Capacitatea de a forma organizaţii pe care societatea le sprijină caracterizează orice persoană care îndeplineşte un număr minimal de criterii impersonale (North, Wallis, Weingast: 2009, p. 2).

Elaborând mai departe această distincţie, North şi colaboratorii

săi identifică mai multe coordonate pe care se constituie două patternuri sociale fundamentale: tabelul 4.3 arată că, între acestea, rolul pe care îl au raporturile personale sau, dimpotrivă, cele anonime dintre oameni este central (*cf*. North, Wallis, Weingast: 2009, pp. 11-12).

Tabelul 4.3. *Patternurile sociale fundamentale*

Patternul accesului limitat	**Ordinea accesului deschis**
dezvoltare economică lentă, vulnerabile la şocuri	
control politic asupra violenţei, concentrat în mâinile elitei	
societăţi în care elita deţine o poziţie privilegiată în economie	
guverne mai mici şi mai descentralizate	
relaţii sociale impersonale, bazate pe legi aplicate egal tuturor	

Starea naturală este de trei tipuri: fragilă, de bază şi matură (North, Wallis, Weingast: 2009, p. 41). Starea naturală fragilă este structurată în jurul unei coaliţii dominante, al cărei echilibru intern fluctuează constant şi este dependentă de identitatea membrilor ei şi de relaţiile interpersonale dintre membrii coaliţiei. Relaţiile de tip patron-client sunt dominante. Cadrul instituţional al acestor societăţi este foarte simplu, de aceea nu poate asigura angajamente credibile. Organizaţiile care pot funcţiona în cadrul acestei stări sunt foarte simple şi îndeplinesc (uneori cu greutate) doar anumite funcţii foarte rudimentare care limitează într-o anumită măsură violenţa socială[189].

În societăţile caracterizate prin starea naturală de bază, statul are o structură organizaţională stabilă[190]. Instituţiile lui de bază oferă soluţii pentru probleme precum stabilirea nivelului taxelor, distribuirea beneficiilor între membrii societăţii şi, în principal, între membrii elitei, succesiunea liderilor etc. În acest fel, starea naturală de bază îndepărtează destul de mult pericolul apariţiei violenţei. O trăsătură esenţială a acestei forme instituţionale este că, deşi se acceptă crearea unor organizaţii private, acestea sunt întotdeauna legate de stat şi sunt durabile doar în măsura în care îşi menţin legătura directă cu statul.

Starea naturală matură este forma cea mai avansată a stării naturale. Spre deosebire de celelalte două tipuri de stări naturale, ea este capabilă să susţină organizaţii ale elitelor care se află în

afara cadrului strict al statului. În plus, acest tip de stare naturală creează nu doar instituţii durabile, ci şi instituţii perpetue, adică instituţii care pot supravieţui schimbării sau dispariţiei elitei care s-a aflat la originea întemeierii lor, precum şi dispariţiei celor care la un moment sau altul le-au condus, şi deci nu depind de identitatea membrilor lor. Aceste instituţii asigură statului o mai mare stabilitate. Într-o astfel de societate pot apare organizaţii private mai sofisticate care funcţionează într-un cadru legal.

North şi colaboratorii săi (2009) argumentează că, în lipsa unor mecanisme care să stimuleze apariţia unor raporturi impersonale (anonime) între membrii societăţii – deci care fac ca relaţiile să nu depindă de identitatea unică a fiecărui membru al societăţii –, drepturile individuale nu se pot implementa: nu poţi face aşa ceva dacă fiecare individ este diferit de oricare altul. De aceea, „esenţa stării naturale constă în existenţa relaţiilor personale" (p. 63). Cu cât starea naturală este mai evoluată, cu atât sunt facilitate schimburile între membrii societăţii. Iar una dintre condiţiile realizării schimburilor este ca actorii să fie percepuţi ca oferind promisiuni credibile:

> Relaţiile personale şi crearea de rente furnizează sistemele de stimulente care restrâng violenţa şi permit cooperarea într-o stare naturală. Natura inerent personală a tuturor relaţiilor dintr-o stare naturală exprimă logica fundamentală care e presupusă de ordinea accesului limitat; angajamentele, atât ale patronului, cât şi ale clienţilor, sunt credibile dacă se bazează pe o relaţie de lungă durată. Clientul poate să îl creadă pe patron că îi va furniza protecţie fiindcă valoarea pe termen lung a plăţilor făcute de client depăşeşte costurile patronului pentru protecţie, iar patronul poate să îl creadă pe client că va continua să plătească fiindcă valoarea protecţiei depăşeşte valoarea plăţilor. Acestea cer ca între client şi patron să existe o relaţie personală (North, Wallis, Weingast: 2009: p. 37).

Aşadar, într-o stare naturală, relaţia dintre patron şi client este stabilă şi benefică fiecăruia (dacă se extinde pe o perioadă lungă[191]). Costurile pentru a realiza şi a menţine aranjamente informale, de exemplu cele ce tip patron-client, sunt mari. Şi sunt cu atât mai mari cu cât mărimea grupului creşte, căci în aceste cazuri interacţiunile dintre oameni tind să devină impersonale,

anonime. De aceea, pentru a păstra aceste aranjamente informale (pe care adesea elita le preferă, atunci când îi asigură beneficii mai mari), elita va construi mecanisme prin care să împiedice formarea de grupuri mari sau să le fragmenteze, atunci când ele apar. O societate agrară este preferabilă uneia industriale, fiindcă în ea costurile menţinerii aranjamentelor informale sunt mai mici.

Echilibrele care se creează astfel sunt îndeajuns de stabile; ele produc chiar şi pentru persoanele care nu fac parte din elite o anumită protecţie (care priveşte persoanele şi proprietatea lor). Protecţia este extinsă prin intermediul reţelelor de patronaj sau de tip clientelar (p. 35).

O ordine socială cu acces liber permite şi încurajează formarea de organizaţii private. Cea care caracterizează societatea românească, inclusiv actuală, este însă dificil să fie subsumată unei astfel de descrieri. Mai întâi, statul român a fost foarte mult construit de sus în jos, cu multe organizaţii create sau dirijate de stat. Perioada socialistă a ridicat pe culmi nebănuite această schemă: orice organizaţie era una creată de stat. Iar în perioada tranziţiei, chiar dacă s-au putut crea organizaţii independente, a rămas ceva foarte important: anume, fenomenul bine cunoscut că firmele sau organizaţiile de succes au fost de foarte multe ori cele care au depins de stat. Firmele au depins de comenzile de stat; sindicatele au depins de stat pentru finanţare, pentru accesul la decizii, pentru a putea recruta aderenţi; organizaţiile nonguvernamentale au depins de fonduri adesea dirijate de stat pentru finanţare etc. Mai curând, inclusiv situaţia actuală a societăţii româneşti se potriveşte unei stări naturale mature.

Cred că legătura dintre cele zise aici şi argumentaţia lui Vlăsceanu (2014) că dependenţele personale sunt esenţiale pentru înţelegerea societăţii româneşti e acum clară. Ea este una metodologică, în sensul că societatea românească – cel puţin cea din a doua parte a secolului XX şi cu siguranţă cea postcomunistă – trebuie să fie înţeleasă ca o stare naturală[192] (matură). Această concluzie este semnificativă pe două dimensiuni. Pe de o parte, este identificat rolul pe care în general, adică în orice societate, îl au relaţiile personale, precum şi modalităţile în care acestea funcţionează; în particular, sunt identificate modalităţile în care ele funcţionează în societăţile bazate pe o stare naturală matură.

Pe de altă parte, aceeaşi schemă explicativă este aplicabilă pentru a descrie fenomenele din societatea românească. Punând sub aceeaşi pălărie teoretică generală inclusiv explicaţia dată fenomenelor din societatea românească, această abordare elimină din start perspectivele teoretice care ar putea întemeia un excepţionalism românesc.

4.4.4. *Ocolirea unei reguli*

În acest paragraf mă voi referi la un subiect minor şi, în acelaşi timp, marginal. Relevanţa lui constă în principal în aceea că adesea contribuie la modul în care se structurează starea *de facto*[193]. Regulile indică anumite tipuri de comportament ca admise, dar *de facto* altele devin predominante – însă aceasta fără ca regulile să fie puse sub semnul întrebării. Cum se întâmplă aşa ceva? Un răspuns aplicabil în mai multe situaţii este formulat mai jos.

Atunci când ne gândim la modul în care o persoană se raportează la o instituţie, de obicei două tipuri de comportament par să fie posibile. Ea poate fie să respecte cerinţele regulilor, fie să le încalce, să le violeze. Dacă ţi se interzice să faci ceva, atunci evident că fie te supui, fie încalci interdicţia. Uneori însă lucrurile sunt mai complicate. Există şi un alt tip de comportament pe care pot să îl practice persoanele puse în faţa unei instituţii. Nu e deloc unul nou sau specific doar unor societăţi. Este, de asemenea, o practică foarte comună în societatea românească. E vorba de acel comportament prin care regula este ocolită; nu e nici respectată, dar nici încălcată. Ocolirea unei reguli înseamnă să nu o încalci, dar să te comporţi într-un mod care nu a stat în intenţiile formulării ei (şi care, adesea, face ca regula să devină vidă).

Un prim exemplu: legile neconstituţionale. Dacă un actor nu acceptă o regulă (de exemplu, o lege neconstituţională), nu decurge şi că o va încălca. Actorul poate prefera să accepte o constrângere instituţională dacă respingerea ei l-ar fi determinat să aibă costuri ridicate. Iată un exemplu[194]. În 2007 a fost adoptată în România o prevedere în Codul Fiscal prin care era interzis ca cineva să vândă o proprietate imobiliară dacă nu îşi plătise anterior toate

impozitele locale (inclusiv, de exemplu, impozitul pentru autoturismele deţinute). Mai precis, Legea nr. 571/2003 a Codului Fiscal (modificată prin Legea nr. 343/2006, pct. 227 al art. I) prevedea la art. 254, alin. (7) că:

> Înstrăinarea unei clădiri, prin oricare dintre modalităţile prevăzute de lege, nu poate fi efectuată până când titularul dreptului de proprietate asupra clădirii respective nu are stinse orice creanţe fiscale locale, cu excepţia obligaţiilor fiscale aflate în litigiu, cuvenite bugetului local al unităţii administrativ-teritoriale unde este amplasată clădirea sau al celei unde îşi are domiciliul fiscal contribuabilul în cauză, cu termene de plată scadente până la data de întâi a lunii următoare celei în care are loc înstrăinarea. Atestarea achitării obligaţiilor bugetare se face prin certificatul fiscal emis de compartimentul de specialitate al autorităţilor administraţiei publice locale. Actele prin care se înstrăinează clădiri cu încălcarea prevederilor prezentului alineat sunt nule de drept.

Această prevedere este evident neconstituţională. Însă, surprinzător, niciun contribuabil nu a ales să meargă în justiţie pentru a ataca neconstituţionalitatea acestei prevederi. Căci astfel tranzacţia dorită ar fi fost blocată un timp foarte lung. Era mult mai economic să se procedeze altfel. De pildă, cumpărătorul, de cele mai multe ori, a fost dispus, pentru a efectua mai repede tranzacţia, să-i plătească vânzatorului un avans pentru a-şi achita restanţele către stat. La rândul lor, judecătorii – conştienţi de faptul că justiţiabilul vrea să-şi rezolve rapid problema, indiferent de modul în care se face acest lucru – au preferat să ignore excepţia de neconstituţionalitate şi au interpretat legea în favoarea acestuia.

Dispoziţia a fost abrogată prin Ordonanţa nr. 30/2011 şi, în prezent, nu se mai regăseşte în Codul Fiscal: obligaţia achitării impozitelor există doar cu privire la imobilul supus înstrăinării, nu mai subzistă şi cu privire la alte bunuri.

Un al doilea exemplu: ocolirea legii în Roma antică. În Roma antică, toţi cetăţenii – oameni liberi, care se bucurau de drepturi cetăţeneşti – erau sau *sui iuris* (adică de sine stătători, putând acţiona independent de controlul familiei) sau *alieni iuris* (adică

subiecţi ai dreptului altei persoane, care acţiona în calitate de cap al familiei: *pater familias*). Cei aflaţi sub puterea tatălui (*sub patria potestate*) erau *filii familias*, dependenţi de tatăl lor. Sub *patria potestas* putea fi o persoană căsătorită, cu copii şi chiar nepoţi, dar al cărei tată încă trăia. Autoritatea tatălui se manifesta în feluri multiple, în vremurile mai vechi ale societăţii romane având un caracter chiar despotic. Tatăl avea dreptul asupra tuturor bunurilor obţinute de copilul său, tot la fel ca în cazul sclavilor; putea să îi aplice o pedeapsă oricât de severă, ba chiar – cum avea *jus vitae et necis* – tatăl putea să şi ia viaţa[195] copilului său[196]; putea să îl vândă, apelând la aceleaşi formalităţi de *mancipare*[197] ca şi în cazul unui sclav. Se ştie că în timp, până în perioada imperiului, aceste reguli aspre au fost domolite, adesea devenind simple forme. Dar forţa ideii că *patria potestas* este definitorie pentru relaţiile familiale a rămas foarte ridicată. Astfel, chiar dacă tatăl ar fi dorit să îşi elibereze fiul de sub propriul control, nu putea să facă acest lucru pur şi simplu.

Aici vine mecanismul evitării legii: legea e respectată, nu încălcată – însă evitată. Potrivit legii, atunci când fiul, printr-un *mancipium*, este vândut ca sclav, puterea tatălui nu este limitată, ci doar suspendată pe durata acestui *mancipium*. Când durata se încheie sau dacă persoana căreia fiul i-a fost vândut îl eliberează, fiul revine sub *patria potestas*. Şi legea cerea ca acest proces să se repete de trei ori pentru ca fiul să devină definitiv liber[198]. Or, tocmai plecând de aici a apărut şi instrumentul de ocolire a legii. Fiul era vândut de tată unui prieten, care imediat îl elibera; revenind sub *patria potestas*, era vândut şi a doua oară, şi era din nou supus aceleiaşi proceduri. Iar când era vândut a treia oară, acest lucru se făcea sub clauza că, în loc de a-l elibera din nou, cumpărătorul îl vindea înapoi tatălui. Iar tatăl încheia procesul prin eliberarea (*manumissio*) a fiului, căci *patria potestas* era stinsă dată fiind vânzarea repetată de trei ori. Se ajungea astfel la o *emancipatio*[199] a fiului (fiind *e mancipio*), care astfel obţinea condiţia de persoană *sui iuris*[200].

Într-un sens, legea era forţată, dusă la consecinţe care nu erau intenţionate. Însă, deşi pentru a ajunge la un rezultat care nu era prevăzut direct de lege (sau nu era de aşteptat la un anumit moment) costurile ocolirii legii erau destul de ridicate, ele erau

incomparabil mai mici decât cele ale încălcării ei. Iar dacă mulţi actori se angajau pe acest drum, atunci din punct de vedere social soluţia evitării legii era cea mai eficientă. (Menţionam de asemenea mai devreme faptul că în perioada mai târzie a societăţii romane prevederile legale au fost mult îmblânzite.)

Al treilea exemplu: loturile private în socialism. Una dintre cele mai importante schimbări instituţionale în România în perioada socialistă a fost reprezentată de reorganizarea agriculturii. Ea a constat în crearea de ferme de stat şi de cooperative agricole (Cooperative Agricole de Producţie – pe scurt, CAP-uri). Acest proces a început în 1949 şi a fost încheiat, potrivit propagandei oficiale, în 1962. Unul dintre cele mai importante argumente (folosite chiar în mod oficial) pentru această schimbare instituţională a fost acela că fermele mari, spre deosebire de mica proprietate ţărănească – dominantă în ţară la sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial –, erau capabile să folosească mai eficient tehnicile agricole moderne (Tsantis, Pepper: 1979, p. 30). Mai mult, fermele mici ţărăneşti produceau în principal pentru consumul personal direct, în timp ce producţia din fermele mari era direcţionată către piaţă (Kornai: 1992, cap. 5.5).

Merită notate încă două argumente. Mai întâi, din punct de vedere politic, crearea CAP-urilor urmărea ca noua birocraţie socialistă de stat să controleze activităţile din agricultură şi, în general, din zonele rurale. În al doilea rând, din punct de vedere ideologic, CAP-urile reprezentau un instrument care ar fi stimulat ţăranii să coopereze în activităţile economice. Căci, dacă interesele lor erau suplimentate cu interese comune, ţăranii ar fi urmat să fie capabili să dezvolte o nouă etică a muncii. Comportamentul lor de tip mic-burghez ajungea astfel să fie înlocuit cu unul direcţionat mai mult spre obiective colective.

Cooperativele erau un tip special de asociaţii economice (Chirot: 1980): nu erau nici firme private (chiar dacă pământul în proprietatea privată a ţăranilor era pus în comun în CAP-uri), dar nici firme de stat. Forţa lor de muncă avea un statut special: nu era una regulată, căci membrii unei familii din CAP nu erau obligaţi să muncească în cadrul ei. Ei aveau la dispoziţie şi alte opţiuni. Cea mai importantă consta în a vrea să muncească în industria

socialistă în expansiune. Cum am văzut (în subcapitolul 3.5.5), industria socialistă se caracteriza printr-o sete de nepotolit în privinţa atragerii de forţă de muncă. Mulţi ţărani au devenit navetişti, dacă nu chiar au ajuns să se mute cu domiciliul într-unul dintre numeroasele oraşe muncitoreşti în ascensiune economică. În aceste condiţii, CAP-urile trebuiau să găsească mijloace de a atrage totuşi forţă de muncă – cu atât mai mult cu cât ele nu erau capabile decât să ofere beneficii directe foarte mici. Sumele de bani plătite pentru munca unei persoane în cooperativă erau incomparabil mai scăzute decât salariul pe care ea îl primea în industria socialistă.

Un stimulent alternativ era plata în natură. În condiţiile în care în societatea socialistă penuria de bunuri de consum, în particular de produse agricole, era tot mai mare, aceste beneficii păreau foarte atractive. Dar pentru a le oferi ţăranilor, cooperativele erau obligate să nu se specializeze în anumite tipuri de activităţi şi să producă foarte multe dintre bunurile agricole de care oamenii aveau nevoie. Evident, o astfel de strategie era neeficientă; iar una dintre consecinţe a fost aceea că CAP-urile încasau mai puţini bani din vânzarea produselor lor, ceea ce însemna că îşi puteau plăti şi mai prost în bani propriii membri.

Din aceste motive, CAP-urile au trebuit să găsească şi alte stimulente. Una dintre ideile cele mai pline de succes a fost aceea de a oferi ţăranilor posibilitatea de a cultiva un mic lot privat. Acest lot nu era în proprietatea privată a ţăranilor, iar CAP-ul putea oricând să îl ia înapoi şi, eventual, să ofere ţăranului un alt lot. Caracteristica esenţială a unui astfel de stimulent[201] era aceea că ţăranul putea beneficia de venitul obţinut pe acel lot. Deloc surprinzător, munca pe loturile private, astfel încurajată, a făcut ca gospodăriile ţărăneşti să producă o proporţie semnificativă a producţiei naţionale totale de produse animaliere, de legume şi de fructe, mult mai mare decât proporţia suprafeţei de pământ pe care aceasta era realizată (vezi tabelul 4.4; din păcate, nu am date pentru România).

Tabelul 4.4. *Loturile private în agricultura sovietică*

Contribuţia loturilor private la producţia totală a kolhozurilor (procent din venitul total)	

Sursa: Kornai (1992, cap. 5.5).

Această situaţie ridică o problemă importantă. Cum am notat mai devreme, unul dintre cele mai importante motive pentru crearea de cooperative era acela că astfel se stimula o cooperare economică mai consistentă. Dar dacă funcţionarea noului cadru instituţional (al muncii în CAP-uri) cerea ca loturile private să atragă mai multă muncă şi energie din partea ţăranilor cooperativizaţi, se poate conchide că ţăranii au fost stimulaţi să muncească, din nou, necooperant. Mai mult, a coopera însemna a admite că obţii beneficii mai mici.

Tiparul de comportament care s-a dezvoltat astfel în agricultura socialistă era, într-un fel, oportunist. Dar nu era vorba de un comportament care consta în nerespectarea regulilor. Ţăranii au continuat să lucreze în cooperative, aşa cum li se cerea, căci o condiţie a obţinerii unui lot privat era tocmai prestarea unui număr de zile de muncă în CAP. Dar munca în CAP a devenit o activitate secundară, în timp ce munca pe lotul privat a ajuns să capteze cea mai mare atenţie a ţăranilor. Ţăranii nu au încălcat regulile existente; cadrul instituţional socialist în agricultură a rămas neschimbat. Dar l-au evitat, pentru a obţine un rezultat mai eficient pentru ei. În acelaşi timp, au făcut vide pretenţiile că acest cadru instituţional socialist din agricultură produce ca efect cooperarea între actori.

Al patrulea exemplu: regulile de vot. Acest exemplu este, mai curând, unul mental. Să presupunem că pe o insulă autocratul local decide să introducă instituţii specifice economiei de piaţă. Una dintre primele lui măsuri este aceea de a introduce reglementări privind libertatea economică. În parte, noile reglementări constau în oportunităţi: în ceea ce actorilor li se

permite să facă; dar şi în impunerea de limite, deci în constrângeri asupra activităţilor acestora.

Să presupunem că oportunităţile erau codificate cu ajutorul a două reguli generale:

a) (*Individualismul*) Orice grup de indivizi poate înfiinţa o firmă.
b) (*Libertatea de intrare*) Orice firme deja înfiinţate pot înfiinţa împreună o nouă firmă.

Constrângerile pot fi de mai multe feluri. Să presupunem aici că autocratul impune patru:

c) (*Netransferabilitatea*) Acţiunile nu sunt transferabile.
d) (*Egalitarismul*) În fiecare firmă toţi acţionarii au acelaşi număr de acţiuni.
e) (*Discernabilitatea*) Două firme diferite au structuri de proprietate diferite.
f) (*Principiul majoritar*) În toate firmele regula de decizie este regula majoritară simplă.

Voi lăsa nechestionată condiţia (c); motivul este acela că exemplul va fi analizat într-un caz static. Argumentul meu este că restricţiile exprimate de condiţiile (d) – (f) nu sunt efective. Actorii vor putea apela la clauzele (a) şi (b) pentru a le face lipsite de conţinut. Aşadar, ele pot fi ocolite. Dar, în al doilea rând, argumentul meu este că ocolirea regulilor are un cost ridicat: un cadru instituţional care stimulează (neintenţionat) actorii să îl ocolească este ineficient. De aceea, un altul care produce aceleaşi consecinţe, dar nu prin ocolirea, ci prin respectarea regulilor care îl alcătuiesc este de preferat.

Iată câteva exemple. Să presupunem că există trei antreprenori: k_1, k_2 şi k_3. Cei trei vor să înfiinţeze o firmă în care k_1 deţine 20% dintre acţiuni, k_2 deţine 60% dintre ele, iar k_3 deţine tot 20% dintre acţiuni. Dar, întrucât condiţia egalitară (d) este validă, un astfel de aranjament între cei trei antreprenori este exclus. Numai că ei procedează în felul următor (respectând toate constrângerile, însă „fentându-le”):

– în temeiul lui (a), antreprenorul k_2 înfiinţează o firmă α_1 în care el deţine toate acţiunile;
– apoi, în temeiul lui (b), firma α_1 înfiinţează o altă firmă, α_2, în care toate acţiunile sunt deţinute de α_1;
– în pasul final, cei trei antreprenori înfiinţează o firmă nouă, α_3, în care structura de proprietate e următoarea: cinci actori, anume k_1, k_2, α_1, α_2, k_3, deţin fiecare acelaşi număr de acţiuni.

Se poate vedea cu uşurinţă că structura de proprietate a lui α_3 este exact cea dorită. Ca urmare, antreprenorii au respectat regulile impuse, inclusiv condiţia (d), dar au urmat o rută care le-a permis să scape de restricţiile impuse de (d). Toate acestea se întâmplă însă cu un cost ridicat: în loc să înfiinţeze o singură firmă cu structura dorită a proprietăţii, ei sunt nevoiţi să adopte o strategie mult mai costisitoare, de înfiinţare a trei firme.

Să luăm acum condiţia (e) de discernabilitate. Potrivit acesteia, nu este admis ca două firme diferite să aibă aceeaşi structură a proprietăţii[202]. Ca urmare, doi antreprenori, k_1 şi k_2, pot înfiinţa împreună doar o firmă α^* în care au acelaşi număr de acţiuni. Dar să presupunem că vor să lucreze împreună mai mult. Atunci vor putea proceda, de exemplu, astfel: apelând la condiţiile (a) şi (b), antreprenorul k_1 va înfiinţa o firmă α_1 în care el deţine toate acţiunile, iar la rândul său k_2 va înfiinţa o firmă α_2 în care ea deţine toate acţiunile. În final, cei doi susţin înfiinţarea unei a treia firme, în care α_1 şi α_2 deţin un număr egal de acţiuni. Indirect, cei doi antreprenori au acelaşi număr de acţiuni în această firmă. Dar, din nou, costurile ajungerii la acest rezultat sunt mai mari decât dacă nu ar fi existat constrângerile instituţionale exprimate de (e).

În încheiere să considerăm principiul majoritar (f). Se poate arăta că, deşi regulile cer ca în toate firmele decizia să se ia prin regula simplă a majorităţii, antreprenorii pot să îşi îndeplinească în mod indirect scopul de a vota prin alte reguli. Anume, dată fiind o firmă α în care fiecare are acelaşi număr de acţiuni şi o regulă f, ei pot produce o firmă mult mai complexă α_f astfel încât, oricare ar fi preferinţele lor, alternativa selectată în firma α prin folosirea regulii f este identică cu alternativa selectată în firma α_f prin folosirea regulii majorităţii simple[203].

Ca exemplu, să presupunem că trei antreprenori, k_1, k_2 şi k_3,

vor să înfiinţeze o firmă în care deciziile se iau prin următoarea regulă: dacă majoritatea votează pentru o anumită alternativă, atunci decizia finală este pentru această alternativă. Dar dacă apare un balotaj, atunci votul k_1 este decisiv. (Această regulă e cunoscută drept regula ruperii balotajului de către preşedinte.) Ei vor putea proceda astfel: mai întâi, înfiinţează o firmă α_1 în care fiecare dintre cei trei are un număr egal de acţiuni. Apoi α_1 înfiinţează o nouă firmă, α_2, în care ea este singurul acţionar. În sfârşit, se înfiinţează o a treia firmă, α_3, care are trei acţionari: k_1, α_1 şi α_2, fiecare cu un număr egal de acţiuni. Se poate acum verifica uşor că în α_3, dacă aplicăm regula majorităţii simple, alternativa aleasă e întotdeauna aceeaşi cu cea aleasă în α_1 în care se aplică însă regula ruperii balotajului de către preşedinte.

Ca urmare, în această nouă economie de piaţă actorii pot uşor să facă lipsite de conţinut cele trei condiţii restrictive (d), (e) şi (f): actorii nu le încalcă, ci le ocolesc astfel încât să devină lipsite de sens. Dar fac acest lucru risipind inutil resursele societăţii. Probabil că cea mai importantă implicaţie pentru vechiul autocrat e să înţeleagă că jumătăţile de măsură nu au mari şanse să funcţioneze: e mai eficient să relaxeze constrângerile rămase decât să impună constrângeri asupra comportamentului actorilor.

4.5. Forme şi fond

4.5.1. „*Un brand românesc*”

Titlul cărţii lui C. Schifirneţ, *Formele fără fond, un brand românesc* (2007), rezumă o imagine larg răspândită asupra societăţii româneşti: o lume pe care o descriem (de obicei dezaprobator) atunci când spunem că într-o anumită situaţie se manifestă doar o formă, lipsită însă de fond. Obligatoriu în astfel de situaţii este amintit T. Maiorescu*13, cu celebra sa formulă*14:

> În aparenţă, după statistica formelor din afară, românii posedă astăzi aproape întreaga civilizare occidentală. Avem politică şi ştiinţă, avem jurnale şi academii, avem şcoli şi literatură, avem

> muzee, conservatorii, avem teatru, avem chiar o constituţiune. Dar în realitate toate aceste sunt producţiuni moarte, pretenţii fără fundament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr (Maiorescu: 1978, p. 128).

O primă trăsătură a acestei imagini asupra societăţii ar fi aceea că este românească. Sigur, „românesc" poate să însemne multe lucruri. Poate să însemne că e o invenţie conceptuală realizată în spaţiul culturii noastre. Poate să însemne că această imagine se aplică prioritar (sau, la limită, exclusiv) societăţii româneşti. Sau poate să însemne că imaginea ne permite să ne formăm o înţelegere adecvată, corespunzătoare a societăţii româneşti. În sfârşit, poate să spună că dezbaterea cu privire la forme şi fond a fost centrală în cultura noastră. Dintre toate aceste interpretări, ultima e cel mai uşor de admis – şi sunt mulţi autori care au susţinut acest lucru. Formele fără fond au concentrat în jurul lor o parte însemnată a dezbaterilor din cultura noastră. Chiar poziţiile alternative susţinute (a lui Lovinescu, de exemplu) au fost construite în raport (chiar dacă de opoziţie) cu această imagine[204].

> Dintre cele clasice, două teorii culturale s-au dovedit a fi atât de canonizate, încât orice referinţă românească nu ezită a le menţiona încă şi astăzi. Cea a lui Titu Maiorescu despre *formele fără fond*, elaborată în ultimul pătrar al secolului al XIX-lea, critica instituţiile împrumutate din Occidentul european pentru accelerarea modernizării societăţii româneşti a epocii respective. Instituţiile împrumutate nu ar fi fost adaptate la specificul identităţii naţionale, ar fi tulburat consacrarea şi perseverenţa tradiţiilor sau a obiceiurilor pământului, adică *fondul* ireductibil al societăţii româneşti, şi ar fi generat o scădere a performanţelor politice şi economice. Cealaltă teorie culturală, elaborată de Eugen Lovinescu în prima jumătate a secolului XX, opta pentru contrariul ideii maioresciene, demonstrând necesitatea imitării instituţiilor moderne occidentale pentru accelerarea *sincronizării europene* a societăţii româneşti (VH: 2014, p. 30).

Pe această cale putem ajunge uşor să aplicăm o grilă largă textelor scrise de autorii români, încât să ni se pară că vom găsi pretutindeni aceeaşi temă a formei fără fond[205]. De la autori care

au scris în primele decenii ale secolului al XIX-lea până în perioada interbelică, dar şi apoi până în zilele noastre vom putea susţine că fiecare, atunci când a scris ceva despre societatea românească, a făcut acest lucru cu imaginea formelor fără fond în minte (dacă nu a procedat aşa chiar explicit). Pe scurt, această interpretare construieşte formele fără fond ca un brand: un instrument de identificare a producţiilor culturale din societatea românească.

Nu voi încerca să mă pronunţ asupra îndreptăţirii acestei interpretări, mai ales în cazuri punctuale. Dar sunt foarte sceptic că poate fi vorba de mai mult decât de o superficială asemănare între idei, metafore, argumente (sau uneori chiar înţelegeri teoretice). Şi e aşa fiindcă formele fără fond maioresciene au putut însemna atât de multe lucruri pentru oameni diferiţi (despărţiţi între ei uneori de mai bine de un secol) încât devine de-a dreptul absurdă încercarea de a-i pune alături într-o imensă sinergie naţională.

Această din urmă observaţie ne aduce din nou la primele moduri în care s-ar putea înţelege caracterul „românesc" al formelor fără fond. Totuşi, cred că e în van orice încercare de a le discuta dacă, preliminar, nu încercăm minime precizări conceptuale. Mai întâi, e nevoie să identificăm cu claritate obiectul cercetării. Până acum, tocmai pentru a evita această chestiune, am scris: „imaginea" asupra societăţii propusă prin formula formelor fără fond. Dar în mod obişnuit se vorbeşte despre „teoria" formelor fără fond. Cu siguranţă nu e vorba de o teorie. Chiar dacă apelul la formele fără fond permite să unificăm o sumă uriaşă de fenomene într-o unică înţelegere, o teorie înseamnă ceva mai mult. O teorie cere să indicăm mecanisme generale care să poată explica evoluţiile sociale. Or, acestea lipsesc. De pildă, dacă spunem că există un conflict între formele străine importate şi fondul autohton (iar de aici apare ineficienţa socială*15), încă nu am explicat nimic. Doar sugerăm unde am putea găsi o explicaţie.

În acest sens, am avea a face nu cu o teorie, ci mai curând cu o schemă (potenţial) explicativă206, în care abia pot fi puse construcţii teoretice. Pe scurt, voi spune că e schema explicativă a formelor fără fond (FFF). Ea are forma unei explicaţii, dar nu e încă o explicaţie, fiindcă mecanismul explicativ nu este indicat univoc, el putând fi construit în moduri diferite, în interpretări

teoretice diferite.

În al doilea rând, ideea că forma şi fondul sunt entităţi de natură diferită e de mult discreditată, încât nu cred că e nevoie să mă mai refer explicit la ea[207]. (Neo)instituţionalismul vede aici fără dificultate numai instituţii, deşi poate de naturi diferite[208]. Forma se referă la instituţii liberale, mai incluzive, moderne; fondul constă în instituţii regresive, recesive, extractive, tradiţionale (precum vestitele obiceiuri ale pământului). O trăsătură distinctivă a instituţiilor asociate fondului este aceea că ele sunt mai degrabă informale, necodificate juridic. Ar fi însă greşit să construim distincţia dintre formă şi fond ca una între instituţii formale (ale statului modern) şi instituţii informale (ale societăţii tradiţionale). Mai curând, instituţiile asociate fondului corespund unor instituţii înţelese ca echilibre. Obiceiurile pământului[209], pe care le ataşăm ideii de fond, desemnează cât se poate de precis diferenţa de instituţiile asociate formei, care sunt într-o mare măsură codificate juridic, formale[210]; dar ele includ de asemenea elemente formale (cum spunea Vodă Caragea, legate de pravilele mai vechi sau de condicile domneşti) – şi este imposibil să fie distinse de acestea. Înţelegând însă instituţiile fondului ca echilibre, avem în faţă o nouă conceptualizare, în raport cu care distincţia formal/informal este neoperaţională.

Schema explicativă FFF are două componente: o sumă de premise şi o anumită concluzie[211]. Să le considerăm pe rând. Premisele sunt de două tipuri. Mai întâi, sunt cele care descriu o stare de fapt într-o societate. (Voi presupune aici că avem în vedere numai descrieri ale societăţii româneşti.) Apoi sunt cele care apelează la termenii „formă” şi „fond”. Ele constau în susţinerea că între formele şi fondul din societate există (sau nu) o adecvare, o potrivire atunci când anumite condiţii sunt (sau nu) îndeplinite. Concluzia este o propoziţie care susţine adecvarea sau nu a formelor la fond. Ea poate fi suplimentată de alte propoziţii, care includ recomandări de politici sau chiar recomandări privind schimbarea instituţiilor (formale).

Să luăm pe rând aceste componente ale schemei explicative FFF. Primele premise constau într-o descriere a condiţiilor pe care se construieşte apoi argumentul. În principiu, această descriere ar trebui să fie independentă de intrarea în discuţie a conceptelor de

formă şi fond. Iată, de pildă, cum începe Maiorescu formularea argumentului său. El prezintă felul în care vedea societatea românească junimea tocmai întoarsă din Franţa ori Germania, impresionată de civilizaţia şi de ideile întâlnite acolo:

> Avem de toate cu îmbelşugare – îşi închipuiesc ei – şi când îi întrebi de literatură, îţi citează cifra coalelor înnegrite pe fiecare an cu litere române şi numărul tipografiilor din Bucureşti, şi când le vorbeşti de ştiinţă, îţi arată societăţile mai mult sau mai puţin academice şi programele discursurilor ţinute asupra problemelor celor mai grele ale inteligenţii omeneşti; dacă te interesezi de arta frumoasă, te duc în muzee, în pinacoteci şi gliptoteci, îţi arată expoziţiunea artiştilor în viaţă şi se laudă cu numărul pânzelor spânzurate pe părete; şi dacă, în fine, te îndoieşti de libertate, îţi prezintă hârtia pe care e tipărită constituţiunea română şi îţi citesc discursurile şi circulările ultimului ministru care s-a întâmplat să fie la putere (Maiorescu: 1978, p. 126).

Maiorescu introduce acum al doilea set de premise, construite în jurul formei şi al fondului; voi zice că sunt premise teoretice. Ele au un dublu rol. Mai întâi, formulează un cadru conceptual general. Cum am văzut deja, acesta nu e riguros. Tot ceea ce decurge din el este că avem două planuri de analiză. Schema FFF lasă însă loc ca fiecare cercetător să le interpreteze în felul său, deci să producă efectiv o înţelegere teoretică. Una dintre acestea poate fi, de pildă, aceea de a spune că forma şi fondul sunt entităţi diferite – forma constă în reglementările legale emise de statul modern, fondul este conţinutul spiritual, chiar „metafizic” al vieţii poporului român, orice ar putea să însemne aceste lucruri. Alta este cea propusă aici: este vorba de instituţii care diferă între ele prin modul în care se constituie şi devin efective.

Cel de-al doilea rol al premiselor teoretice este acela de a produce o conexare cu premisele descriptive. Fără cele teoretice, premisele descriptive oferă o imagine de sine stătătoare asupra unei societăţi. Dar când sunt puse alături de cele teoretice, lucrurile se schimbă: premisele descriptive apar acum ca fiind corelate numai cu ideea de formă; ele descriu lumea formei, nu şi cea a „fondului”. Or, premisele teoretice, pe de o parte, invocă concepte corelate cu „fondul”, iar pe de altă parte, ele leagă

„forma” de „fond”. Structura acestor premise este condiţională, de tipul: dacă – atunci. În anumite condiţii, forma şi fondul sunt în armonie, în alte condiţii între ele există o nepotrivire, neadecvare, sau sunt în conflict, ba chiar sunt incompatibile. Schema explicativă FFF constă atunci în a extrage o concluzie categorică: admiţând anumite condiţii, în societate forma şi fondul sunt (sau nu sunt) în conflict.

Sintetizând, schema explicativă FFF are următoarea structură:

$D_1, D_2, \ldots D_n$ – premise descriptive
$C_1 \rightarrow F_1, C_2 \rightarrow F_2, \ldots C_m \rightarrow F_m$ – premise teoretice

---

F – concluzie

Să luăm un exemplu de utilizare a acestei scheme. Premisele (scheme propoziţionale) vor fi înlocuite cu propoziţii corespunzătoare. Astfel, schema explicativă FFF va deveni o încercare efectivă de explicaţie. Voi discuta aici reconstrucţia propusă de Şt. Zeletin (2006b) a FFF.

Faptul că premisele teoretice din schema explicativă FFF sunt dificil de gestionat a fost observat de mulţi autori. Analiza pe care o face Şt. Zeletin se concentrează exact asupra acestui aspect. El deosebeşte între reflecţia superficială, dar zgomotoasă asupra evoluţiei societăţii româneşti, realizată mai curând sub un impuls ideologic, şi procesul „tăcut, dar adânc” al proceselor economice din România „reală”. Imaginea formelor fără bază este un rezultat al primului mod de a înţelege societatea românească: neîntemeindu-se pe faptele reale, el e doar un „nonsens sociologic” (Zeletin: 2006b, p. 103). Dincolo însă de această evaluare mai curând polemică*16, Zeletin construieşte un argument puternic împotriva relevanţei schemei explicative FFF.

În abordarea lui Zeletin, această schemă are o componentă (corespunzând unei premise teoretice, în sensul menţionat în paragraful anterior) de forma: admiţând că există anumite condiţii C, în societate (în cea românească, în particular) există F, o incompatibilitate între nişte forme şi un anumit fond; altfel scris, premisa este de forma: $C \rightarrow F$. În mod obişnuit, discuţiile se axează pe faptul că formele sunt împrumutate din alte contexte sociale

(din Apus). Susţinerea este de forma: dacă în societate structura economică are caracteristicile *X*, *Y*, *Z*, iar forma aplicată e împrumutată dintr-o societate cu caracteristici diferite *X'*, *Y'*, Z', atunci între formă şi fond va exista conflict.

Or, consideră Zeletin, pentru ca acest argument să fie valid, nu e deloc esenţial faptul că formele sunt împrumutate. Esenţial este ca antecedentul premisei să fie adevărat. Adică, să arătăm atât că, de exemplu, forma e împrumutată dintr-o societate cu anumite caracteristici, cât şi că cea românească are caracteristici definitorii diferite. Faptul că formele (occidentale) vin din societăţi cu o organizare socială burgheză, cu o economie industrială, e general admis. În mod analog, fondul nu este atât de important pentru că e autohton, ci pentru altceva: el exprimă o realitate care ţine de o structură economică agrară. Căci o asumpţie fundamentală făcută de autorii români este că societatea românească, în pofida tuturor schimbărilor economice prin care a trecut, a tuturor încercărilor de a o moderniza, a rămas cu o structură economică profund agrară. Aşadar, ambele părţi ale antecedentului *C* al premisei $C \rightarrow F$ ar fi adevărate. Mai departe, dată fiind diferenţa dintre natura burgheză a instituţiilor formei şi natura agrară a instituţiilor fondului, ceea ce vrem să conchidem este că va fi adevărat că *F*, anume că între cele două tipuri de instituţii apare incompatibilitatea.

Crucial pentru forţa argumentului nu este modul în care sunt construite ideile de fond şi de formă. Argumentul este relevant dacă premisele sunt adevărate. Însă, arată Zeletin, problema e tocmai aici: căci în premisa $C \rightarrow F$ antecedentul nu e adevărat. Nu e adevărat că economia românească este agrară, preburgheză. Un secol de schimbări economice „a impus modernizarea întregului edificiu al societăţii noastre" (p. 118). Economia românească este şi ea burgheză:

> Toţi aceşti critici pesimişti pleacă de la ideea că aşezămintele burgheze, izvorâte în Apus din regimul industrial, la noi au fost altoite pe agricultură şi că agricultura nu va putea suporta acest uriaş edificiu. Însuşi Gherea comite această gravă eroare metodologică şi ajunge chiar să declare „monstruos" edificiul nostru social alcătuit după părerea sa dintr-un complex de instituţii

> burgheze aşezate pe un fond agrar. De aceea, societatea noastră modernă îi insuflă un exces de revoltă, pe care nu-l găsim nici la reacţionarii cei mai retrograzi (Zeletin: 2006b, p. 119n).

Dar dacă lucrurile stau astfel, schema explicativă FFF îşi pierde orice forţă. Căci premisele ei de tipul $C \rightarrow F$ au antecedentul fals şi deci sunt trivial adevărate. Ca urmare, le putem elimina. Iar ceea ce rămâne din schemă nu mai înseamnă nimic.

Schema explicativă FFF trebuie să fie clar despărţită de interpretarea ei normativă. În această interpretare, premisele teoretice iau forma: dacă anumite condiţii sunt (sau nu) îndeplinite, atunci trebuie ca între formele şi fondul din societate să existe o adecvare. Iar concluzia este că adecvarea e bună (în genere, valorizată pozitiv), iar lipsa adecvării este rea (în genere, valorizată negativ). Mai mult, interpretarea normativă poate fi suplimentată cu luarea unei poziţii normative faţă de starea existentă: trebuie realizate anumite politici sau schimbate instituţii (formale) pentru a remedia situaţia. Recomandările nu sunt, ca în cazul aplicării schemei explicative iniţiale, propuse ca expresie a unei analize, ci sunt normative în sensul că includ valorizări, uneori poziţii ideologice. Textul lui Maiorescu e cât se poate de clar în acest sens, asumpţiile lui conservatoare fiind puse la bătaie explicit[212].

Să observăm acum că, odată ce într-o perspectivă neoinstituţională am interpretat schema explicativă FFF astfel încât în centrul ei să fie pusă relaţia dintre două tipuri de instituţii, vom putea formula uşor răspunsuri la întrebările puse la începutul acestui paragraf, când am vrut să vedem ce înseamnă că formele fără fond sunt o construcţie românească. Mai întâi, este trivial să notăm că forma fără fond nu are cum să fie o invenţie conceptuală românească[213]. La fel, nu avem nicio raţiune să susţinem că ea se aplică prioritar (sau, la limită, exclusiv) societăţii româneşti. Fiindcă o tensiune între seturi diferite de instituţii reprezintă în general norma în societăţile în care se produce o schimbare.

Desigur, miza mare a schemei explicative FFF e aceea de a arăta că ea poate fi utilizată pentru a construi o înţelegere adecvată, corespunzătoare a societăţii româneşti, îndeosebi a evoluţiei

acesteia. Cred că e un adevăr în această pretenţie – cel puţin în măsura în care (într-o interpretare neoinstituţională) această schemă poate fi privită ca o componentă a celei dezvoltate în secţiunea 4.4.1, privind structura efectivă de putere. Anume, în prim-plan se aşază relaţia dintre cele două feluri de instituţii – formale şi ca echilibre. În unele societăţi, precum cea românească, între cele două poate să nu fie concordie: pe de o parte, instituţiile formale nu au crescut organic din structura puterii *de facto* existente la un moment dat (deci din instituţiile ca echilibre deja existente – „fondul" maiorescian); pe de altă parte, când, după ce au fost construite noi instituţii formale, practica duce la noi instituţii ca echilibru, acestea pot ajunge să se poziţioneze îndeajuns de „departe" de instituţiile formale.

Cum putem înţelege aceste fenomene? În paragraful următor voi formula un răspuns în acest sens. El se bazează pe reconstrucţia (neo)instituţională a schemei explicative FFF.

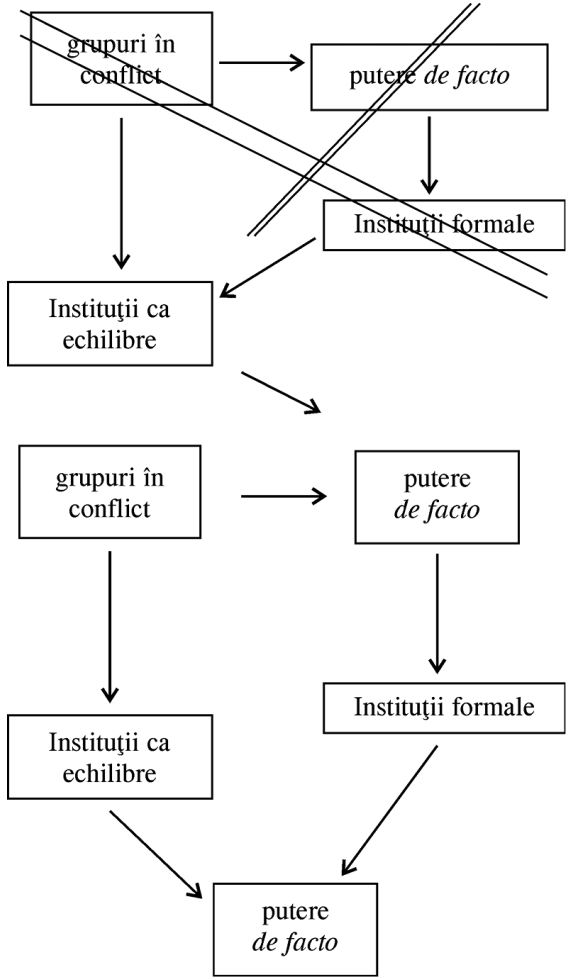
4.5.2. *Nepotriviri şi costuri*

Argumentul pe care îl voi dezvolta în acest subcapitol se concentrează pe analiza înţelesului unui termen care, deşi intervine cu perseverenţă în structura explicaţiilor de tip FFF, este puţin discutat şi e tratat ca marginal[214]. Este vorba de cel de „(ne)potrivire" sau de „(ne)adecvare" între formă şi fond (oricum ar fi ele construite). Ce înseamnă în general că formele şi fondul nu se potrivesc între ele? Că formele nu sunt adecvate fondului? Răspunsul la aceste întrebări a părut banal şi de aceea neimportant: căci este „evident" ce înseamnă această nepotrivire. „Ştim" că instituţiile noi nu corespund cu ceea ce e autohton; „ştim" că formele nu au fundament. Această apreciere a rolului acestor termeni este, după mine, nefondată şi obstrucţionează o explicaţie satisfăcătoare a constituirii şi dinamicii societăţii (a celei româneşti, în particular).

Analiza care urmează este limitată la interpretarea instituţională a schemei explicative FFF pe care am propus-o în paragraful anterior. Acolo am argumentat că:

a) atât forma, cât şi fondul reprezintă instituţii sociale[215];
b) forma priveşte îndeosebi instituţiile care definesc puterea *de jure* în societate; iar
c) fondul poate fi definit cu referire la instituţiile de echilibru care se constituie prin interacţiunea dintre instituţiile formale (conexate cu „formele") şi puterea *de facto* exercitată de grupurilor sociale.

Să adăugăm aici sugestiile oferite de schema structurii efective de putere. O voi relua, dar având în vedere o perspectivă dinamică. E vorba de faptul că procesele pe care ea le indică se pot itera: un echilibru instituţional este tulburat de aplicarea unei instituţii formale, ceea ce face să se producă un alt echilibru instituţional. „Fondul" este, într-un sens, primul dintre aceste echilibre. Pe el se aşază instituţiile formale. Dar, aşa cum am subliniat, interacţiunea dintre aceste două feluri de instituţii conduce la instituirea unui nou echilibru instituţional – şi aşa mai departe. Ceea ce implică faptul că „fondul" nu e ceva dat, ci e întotdeauna o construcţie la un moment dat. De aceea, în această perspectivă, apelul la entităţi stranii de genul spiritului naţional ori al unui fond autohton este incoerent.



În schema de mai sus (care iterează de două ori procesul schimbării instituţionale) am tăiat acele componente care nu sunt relevante aici.

În abordarea neoinstituţională pe care o propun, adecvarea formei la fond poate avea două sensuri. Primul este acela al raportului dintre: 1) vechile instituţii ca echilibre şi 2) instituţiile formale aplicate în acest context; al doilea priveşte 3) echilibrul care se stabileşte apoi. Întrebarea cu privire la adecvarea formei la fond revine acum la: cât de îndepărtate sunt aceste trei aranjamente instituţionale între ele?

Răspunsul pe care îl dau este unul procedural. Adică, din punctul meu de vedere, înţelegerea relaţiei nu are nevoie de

postularea unor trăsături ale fiecărei componente, ci doar de evidenţierea modului în care se realizează drumul de la o componentă la alta. De ce, de exemplu, deşi s-a adoptat o instituţie de tip incluziv, practica efectivă care se constituie (ca echilibru stabil) nu implementează prevederile acesteia decât în parte sau distorsionat? Explicaţia dată de obicei este că forma nu a corespuns fondului, ceea ce a determinat incapacitatea ei de a produce rezultatele intenţionate. Sau, formulat într-un alt mod, explicaţia evidenţiază contradicţia dintre nou şi vechi: dintre cadrele instituţionale vechi şi cele noi.

Din punctul meu de vedere, lucrurile trebuie puse într-un mod fundamental diferit. Voi pleca de la analiza acestei „contradicţii" sau cel puţin neadecvări între diferitele cadre instituţionale. Să presupunem că actorii sociali implicaţi au produs patternuri de comportament care au dus la un echilibru. Cum aceste comportamente sunt repetitive, echilibrul este stabil. Unii actori beneficiază mai mult de el (elitele), alţii mai puţin. Jocul intereselor, presiunile făcute de anumite grupuri (inclusiv de cele ale non-elitelor) determină adoptarea de către elite a unei instituţii noi. Cum spuneam anterior, noua instituţie este acceptată de elite pentru că astfel se evită un rău mai mare (cum ar fi o acţiune în forţă a non-elitelor) sau pentru că elitele consideră că este în interesul lor să procedeze astfel[216]. Imediat însă apar deraieri în comportamentul actorilor: aceştia acţionează astfel încât să balanseze între cerinţele pe care le formulează noua instituţie formală şi stimulentele de acţiune care decurgeau din echilibrul instituţional anterior. În timp, astfel se creează noi patternuri de comportament, care se încheagă în noi echilibre stabile, aşadar în noi instituţii sociale.

Mecanismul prin care se întâmplă aşa ceva nu decurge însă dintr-o postulată inadecvare a instituţiilor care intervin aici[217]. El este de fapt unul foarte simplu. Anume, un cadru nou cere efort pentru a găsi mijloace de a i te adapta sau (aşa cum am sugerat în secţiunea 4.4.4) de a-l ocoli. Acest efort suplimentar – iar nu cadrul nou – este cel care pune constrângeri asupra comportamentelor actorilor.

Sunt cazuri în care apariţia unor noi cadre instituţionale formale cere un efort atât de mic din partea unor actori, încât

schimbarea comportamentului lor apare de-a dreptul firească şi nechestionabilă. Câteva exemple ar putea clarifica mai mult aceste susţineri (ele sunt foarte simple şi de aceea pot apărea ca neconvingătoare, dar cred că ele trebuie menţionate, fiindcă indică faptul că instituţiile noi afectează până la detaliu relaţiile sociale). La începutul anilor ’90, pentru mulţi dintre locuitorii zonelor din sudul României a părut natural să meargă în Turcia şi să aducă de acolo diverse mărfuri pentru a începe o mică afacere. Tot aşa, în secolul al XIX-lea, mulţi ţărani au devenit plutaşi pe Bistriţa, ducând buştenii până la Brăila sau Galaţi[218].

Dar alteori, costurile pentru a adopta un alt tip de comportament – cel cerut de o regulă formală nouă, de pildă – sunt foarte mari. De aceea actorii fie vor respinge cu totul alternativa de a-şi schimba felul de a se purta, fie vor vrea să facă astfel încât să îşi micşoreze costurile. Iar una dintre alternativele aflate la îndemână în acest sens este să producă un comportament care balansează: nu se schimbă cu totul înspre cerinţele formale noi, dar nici nu se rămâne pe poziţiile inflexibile ale vechiului aranjament instituţional. Problema nu constă în aceea că noile instituţii sunt sau nu în contradicţie cu cele noi, ci în aceea că este nevoie de costuri mai mari sau mai mici pentru a te adapta acestora. Conservatorismul nu e neapărat dat de vreun ataşament faţă de vechile instituţii (care ar avea un statut special), ci de faptul că beneficiile sunt prea mici faţă de costurile cerute pentru schimbare. Când costurile sunt mari, actorii adoptă diverse strategii pentru a le micşora sau ţine sub control. Să luăm exemplul celor câtorva milioane de români care, în anii din urmă, au plecat din ţară în diferite ţări din Uniunea Europeană. Calculul lor a fost clar şi simplu: cât pierd dacă pleacă (familiaritatea mediului social; relaţiile personale existente, chiar dacă unele erau clientelare; dificultăţile legate de adaptare; dramele legate de depărtarea de familie etc.), dar şi cât câştigă (venituri mai mari azi; oportunităţi mai mari de realizare profesională; posibilitatea unui câştig superior pe termen lung; oportunităţi mai mari pentru copii etc.). Dacă bilanţul a fost pozitiv, plecarea a fost firească. Adaptarea la cadrele instituţionale din ţările-ţintă a cântărit de asemenea ca un cost important[219].

Dacă ne mutăm la un nivel mai general, tot ce trebuie să facem

este doar să agregăm astfel de decizii individuale[220]. Căci instituţiile ca echilibre sunt rezultatul multor runde de balansări ale comportamentelor individuale, constrânse de instituţiile preexistente (formale sau nu), până în momentul în care acestea se stabilizează. Ca urmare, la nivel instituţional se poate relua acelaşi argument: când zicem că nu avem instituţii adaptate culturii naţionale, de fapt spunem că instituţiile noi cer costuri foarte mari pentru a fi urmate[221].

Pentru elite, problema unei reforme instituţionale revine atunci la a găsi instrumente prin care să se minimizeze efortul, costurile. Când însă acest lucru nu se întâmplă, iar costurile schimbării sunt prea mari, de nesuportat, atunci echilibrele instituţionale care apar se bazează mai degrabă pe un comportament generalizat de ocolire a instituţiei[222]: reformele sunt perturbate şi distorsionate, neaplicate în întregime*17 – atât de indivizi, cât şi de instituţiile statului. Dar acest tip de comportament este eficient doar pentru grupuri restrânse: ele îşi scad costurile şi, pe de altă parte, reuşesc să îşi menţină sau chiar să îşi crească beneficiile. Problema este însă că, aşa cum am văzut când am discutat mai devreme diverse exemple în acest sens, la nivel social strategia de ocolire este ineficientă. Ea duce multe resurse în zone neproductive şi scade astfel beneficiile sociale. Strategia de a mima reforma (de a produce, cum spunea Maiorescu, pretenţii fără fundament) este ineficientă social. Faptul că unele grupuri câştigă nu este doar în detrimentul grupurilor care pierd, ci al întregii societăţi, deoarece astfel întreaga avuţie socială se diminuează[223].

Aceste formulări reprezintă reconstrucţia în cadrul neoinstituţional a situaţiilor – care abundă în istoria societăţii româneşti – în care forma intră în conflict cu fondul, iar rezultatul este o caricatură (acele iluzii fără adevăr sau stafii fără trup ale lui Maiorescu). Am făcut apel numai la mecanismele prin care instituţiile se formează şi se schimbă, ca urmare a interacţiunilor repetate ale actorilor; am eliminat însă orice referire la fond şi în acest fel am scăpat de dificultăţile legate de definirea, de înţelegerea lui.

Despre lege şi obicei. Să încercăm pentru moment să reducem problema conflictului între seturi distincte de instituţii la cea mai

simplă şi mai obişnuită dintre situaţii: cea în care obiceiurile acceptate, tiparele de comportament prevalente într-o societate sunt contrazise de noile legi formale promovate de stat. Să ne gândim, de exemplu, la situaţii precum schimbarea reglementărilor privind proprietatea asupra pădurilor (prin *Codul silvic* din 1910, ce reglementa inclusiv pădurile pe care moşnenii sau răzeşii le stăpâneau în devălmăşie) sau la cele prin care legea nouă (*Codul civil* din 1864) reglementa moştenirea[224].

E important de asemenea să avem în vedere faptul că un obicei nu este neapărat o instituţie eficientă şi niciuna aceptată de toţi membrii societăţii. Într-adevăr, există obiceiuri care, deşi practicate, sunt în contradicţie cu valorile prevalente în societate la un moment dat. Păstrate din trecut (dar în multe privinţe ritualizate în vremuri mai noi), obiceiurile funerare din diverse comunităţi (inclusiv la noi) presupun costuri mari, care afectează familiile celor decedaţi; în unele comunităţi (cele rrome la noi, dar multe în Africa şi în Asia), un obicei precum căsătoria fetelor la vârste fragede este în contradicţie cu valorile generale ale societăţii contemporane din care fac parte acele comunităţi. Este posibil ca unele obiceiuri să fi fost eficiente, la un moment dat, în comunităţi mici şi lipsite de resurse[225]. Un exemplu pe care l-am dat într-un alt loc în această carte e cel al regulilor tradiţionale de moştenire, care excludeau femeile.

Impunerea unei legi de către statul modern are în multe contexte obiectivul de a eficientiza rezultatele interacţiunilor dintre membrii societăţii sau de a înlătura aspecte opresive ale obiceiurilor practicate, prin luarea în considerare a intereselor unor grupuri marginale.

Cum trebuie să arate însă o lege pentru a reuşi să înlăture un obicei? Argumente interesante sunt prezentate, de exemplu, în Platteau şi Wahhaj (2014). Ei au ajuns la concluzia, nu neapărat surprinzătoare, că legea nouă nu este bine să se depărteze prea mult de conţinutul obiceiului prevalent. Altminteri – când nu rămâne doar o „literă moartă” – e posibil ca aplicarea ei să favorizeze nu atât grupurile marginale, ci pe cele care deja erau avantajate. Aplicarea unor reforme moderate este preferabilă, consideră cei doi autori, din cel puţin trei motive. Mai întâi, atunci când reforma urmăreşte creşterea bunăstării membrilor

comunităţii, chiar dacă grupurile marginale vor beneficia de ea şi o vor susţine, există grupuri care într-un fel sau altul sunt dezavantajate. Ele au posibilitatea de a „ieşi" din comunitate, la propriu sau numai prin dezvoltarea unor strategii de acţiune prin care contribuie mai puţin la producerea bunurilor publice; or, în acest caz – îndeosebi când comunităţile sunt mici –, bunurile publice ajung să fie produse tot mai deficitar, ceea ce afectează inclusiv bunăstarea grupurilor marginale. Când reforma este radicală, tendinţa acestor grupuri de a defecta este mai ridicată[226]; de aceea, o reformă mai moderată va diminua un asemenea tip de comportament şi se poate dovedi mai eficientă. În al doilea rând, există o reticenţă chiar din partea reprezentanţilor statului de a aplica o reformă radicală. Este vorba de birocraţi, dar şi de judecători. Or, dacă noile reglementări nu sunt aplicate ferm, e posibil ca reforma să se invalideze singură. În schimb, o reformă moderată poate să inducă o voinţă mai ridicată a funcţionarilor şi judecătorilor de a o aplica. În sfârşit, o reformă radicală poate fi întâmpinată puţin entuziast chiar de grupurile care ar părea cel mai favorizate de aceasta. Nu este deloc sigur că ele au o imagine asupra legii care corespunde cu cea intenţionată de legiuitor şi nu putem asuma întotdeauna că ele ştiu că legea este în interesul lor. În plus, uneori, membrii grupurilor dezavantajate au internalizat prin socializare valorile elitelor dominante şi ca urmare preferinţele lor sunt modelate de acestea[227]. Pe de altă parte, oamenii dezvoltă în timp sentimente de loialitate, ataşament faţă de obiceiurile cele mai importante ale comunităţii, iar respingerea lor e însoţită uneori de conflicte interne dureroase.

Când statul modern încearcă să impună instituţii formale noi folosind reglementările legale ca instrument preferat, rezultatul nu este uşor de prevăzut. La o extremă,

> legea poate să rămână „literă moartă", adică niciun membru al grupului beneficiar ţintă nu apelează la ea câtă vreme obiceiul continuă să prevaleze. La cealaltă extremă, legea poate reuşi să înlocuiască obiceiul. Aşa ceva se întâmplă atunci când mulţi membri ai grupului apelează la lege şi sunt gata să facă apel la justiţie în tribunale. De asemenea, există şi un rezultat intermediar atunci când doar un număr mic de membri marginalizaţi fac apel la lege, dar

> obiceiul evoluează în direcţia indicată de lege. Un „efect de magnet" face atunci ca legea modernă să devină efectivă (chiar dacă nu atât de efectivă cât i-ar fi plăcut legiuitorului), în ciuda caracterului ei aparent inofensiv (Platteau, Wahhaj: 2014, p. 673).

Instituţiile formale, vedem iarăşi, sunt subminate adesea în practică de obiceiuri locale, de norme sociale (susţinute chiar de membrii grupurilor defavorizate, a căror bunăstare este urmărită de instituţiile formale). Cum se poate minimiza această situaţie? Simplu zis, prin minimizarea costurilor pe care membrii grupurilor sociale le suportă, date fiind beneficiile pe care instituţiile formale le aduc cu ele. Uneori, arată Platteau şi Wahhaj, aşa ceva se întâmplă atunci când reforma nu este radicală, ci moderată. Nu sunt excluse însă, cred, nici situaţiile în care reforma e ambiţioasă, chiar radicală[228].

4.6. Despre cooperare şi supravieţuire

Am discutat pe larg mai devreme (în secţiunea 4.3), şi am admis că în România, în ultimii 150 de ani, aranjamentele instituţionale dominante au fost cele extractive, atât în perioada de dinainte, cât şi în timpul regimului controlat de Partidul Comunist. Care au fost cauzele acestei stări de lucruri? Explicaţia pe care am preferat-o face apel la raporturile de putere – *de facto* şi *de jure* – dintre grupurile existente în societate. Pe scurt, ea constă în aceea că existenţa unui tip de instituţii depinde de puterea *de facto* a grupurilor şi de aranjamentele instituţionale fundamentale (constituţionale) din societate impuse de acestea.

În această secţiune mă voi apleca asupra unui alt tip de răspuns. El este de felul următor: în multe situaţii (exemplare în acest sens sunt aşa-numitele dileme sociale), comportamentul actorilor va fi unul conservator; mai mult, când beneficiile aflate în joc sunt foarte mici, iar costurile ridicate, actorii vor adopta şi vor generaliza acel tip de comportamente care le asigură supravieţuirea. În cazul nostru: elitele au adoptat alternativa de a păstra instituţii extractive proaste, dar care le asigură un oarecare

beneficiu. (Pentru cei care, aşa cum fac eu, se aşază în perspectiva teoriei alegerii raţionale, este clar că acest răspuns se bazează pe o asumpţie adâncă: aceea că, în condiţiile unei interacţiuni strategice între mai mulţi actori, fiecare dintre ei se comportă raţional.)

Voi începe cu explicaţia pe care, la un moment dat, o propune Vlăsceanu pentru faptul că elitele româneşti au perseverat în menţinerea instituţiilor extractive. După el, au existat două motive pentru care au acţionat în acest sens:

> Pe de o parte, elitele dominante nu şi-au asumat nicicând riscurile aplicării consecvente a unor instituţii alternative, de tip incluziv, care ar fi putut contribui la o creştere a producţiei şi implicit a profiturilor obţinute. Au optat pentru dependenţa de istorie, adică de tradiţiile organizării şi funcţionării societăţii şi economiei, considerând că un profit chiar mai mic, dar mai sigur este preferabil. …Pe de altă parte, ar putea fi invocată şi lipsa aşteptărilor elitelor pentru o productivitate economică mai ridicată sau a celor mulţi pentru o calitate mai ridicată a vieţii. Mult invocata *cultură a sărăciei*, care ar fi fost nu doar persistentă, ci şi dominantă în societatea românească de peste vremuri, s-a asociat cu o orientare predilectă a aşteptărilor către un prezent al supravieţuirii, şi nu către un viitor care s-ar fi autorealizat în forma unei calităţi superioare a vieţii individuale autonome (p. 439).

În ambele cazuri pare să fie vorba de o explicaţie psihologică: elitele sunt adverse la risc (la riscul aplicării consecvente a instituţiilor incluzive[229]) şi adoptă strategii ale supravieţuirii. Să notăm însă că, de fapt, este vorba de acelaşi tip de comportament, în care se adoptă acel tip de acţiune în care e preferată stabilitatea; se preferă un câştig suboptim, dar sigur, chiar dacă aflat la limita supravieţuirii (soluţia de a admite starea de sărăcie). Problema, din punctul meu de vedere, nu este însă aceea de a prezuma o anumită psihologie a elitelor. Aceasta nu e o explicaţie. Ceea ce trebuie explicat este faptul că acest tip de comportament există (că e dominant chiar, zice Vlăsceanu).

Dar tipul de explicaţie pe care îl propune Vlăsceanu este destul de răspândit, inclusiv în cultura românească; de aceea cred că merită să fie cercetat ceva mai pe larg. Contextul în care voi localiza aceste abordări este cel foarte larg al situaţiilor în care

membrii unui grup au nevoie să coopereze pentru a produce un bun comun[230]. Conceptualizarea lor o voi face prin invocarea instrumentelor care vin din teoria alegerii raţionale.

4.6.1. *Dileme sociale*

Există situaţii sociale exemplare: le întâlnim pretutindeni, în fiecare sector al vieţii sociale – de la cel al familiei, la cel economic ori politic; în acelaşi timp, ele nu sunt periferice, ci definitorii pentru tipurile de interacţiuni în care intră oamenii. Ele modelează structurile fundamentale ale vieţii sociale. *Dilemele sociale* sunt printre cele mai importante astfel de situaţii exemplare. În ce constau acestea? De cele mai multe ori, alegerile pe care le facem depind nu doar de preferinţele noastre, ci şi de felul în care se comportă cei cu care interacţionăm. Astfel de alegeri interdependente se numesc strategice: felul în care fiecare dintre actori alege una dintre alternativele aflate pe agenda sa depinde de modul în care fiecare dintre ceilalţi membri ai grupului face propriile sale alegeri.

Unele dintre cele mai interesante situaţii iau forma celebrei dileme a prizonierului. În varianta sa populară, ea are forma următoare: două persoane – actorii 1 şi 2 – au fost arestate sub învinuirea comiterii unui delict major. Ele au fost puse în celule separate (pentru a nu comunica şi deci pentru a nu formula o strategie comună de acţiune). Presupunem că fiecare dintre cei doi actori este raţional: doreşte să obţină cel mai bun rezultat pentru el şi este indiferent în ceea ce îl priveşte pe celălalt actor. De asemenea, presupunem că fiecare dintre cei doi preferă să fie liber, nu să stea în închisoare. Acum un procuror inteligent expune fiecărui actor situaţia: nu există destule probe pentru a-i condamna pentru un delict major (că, de exemplu, ei voiau să jefuiască o bancă), dar există îndeajuns de multe probe pentru a-i condamna pentru mai multe delicte mărunte (port ilegal de armă, accident de circulaţie etc.). Procurorul face fiecăruia o ofertă: actorii au două opţiuni – să tacă sau să mărturisească delictul major. Dacă unul dintre actori mărturiseşte, dar celălalt tace, atunci cel care a mărturisit este liber, iar celălalt primeşte o

pedeapsă foarte mare; dacă ambii mărturisesc, fiecare primeşte o pedeapsă moderată, iar dacă amândoi tac, vor primi câte o pedeapsă mică, pentru delicte minore. Şi încă ceva: procurorul îi informează pe fiecare, separat, că şi celălalt actor a primit aceeaşi ofertă.

Pe scurt, situaţia în care se află cei doi actori poate fi descrisă astfel:

Tabelul 4.5. *Dilema prizonierului*

Actorul 2: mărturiseşte	**Actorul 1: mărturiseşte**	**Actorul 2: mărturiseşte**
Actorul 1: mărturiseşte	**Actorul 1: nu mărturiseşte**	**Actorul 2: nu mărturiseşte**

Cifrele din fiecare căsuţă descriu mărimea pedepsei (în ani de închisoare; cum am admis că ambii actori preferă libertatea, anii sunt desemnaţi cu numere negative). Actorul 1 va raţiona astfel: dacă mărturisec, atunci în funcţie de ceea ce va face jucătorul 2, cel mai prost rezultat pe care îl voi putea obţine este să primesc 5 ani de închisoare; dacă nu mărturisesc, atunci, în funcţie de ce va face jucătorul 2, cel mai prost rezultat la care mă pot aştepta este să primesc 8 ani de închisoare. Cel mai puţin prost rezultat este acela de a primi 5 ani de închisoare – şi de aceea voi mărturisi. Actorul 2 va raţiona analog şi va conchide de asemenea că pentru el strategia cea mai bună este aceea de a mărturisi. Ca urmare, rezultatul va fi cel descris de căsuţa din stânga sus: fiecare dintre cei doi actori va primi câte 5 ani de închisoare.

Aşadar, pentru fiecare actor este mai bine să mărturisească decât să tacă. Dar e uşor să observăm că această concluzie contrariază: fiindcă ambii actori ar fi putut să obţină un rezultat mai bun. Într-adevăr, dacă amândoi ar fi tăcut, fiecare ar fi primit nu 5 ani, ci doar un an de închisoare. Interpretarea standard a problemei puse de dilema prizonierului este aceea că ilustrează un conflict între raţionalitatea individuală şi cea de grup. Căci dacă membrii unui grup acţionează raţional, ei vor ajunge la un rezultat care este mai prost decât cel la care s-ar ajunge dacă nu s-ar comporta raţional. Sau, altfel spus: o societate formată din oameni

raţionali nu va ajunge neapărat231 la cel mai bun rezultat*18.

Să mai notăm încă un lucru foarte important: dacă un actor cooperează (voi spune mai jos că el este onest), se expune pericolului de a suporta pagubele, fără niciun beneficiu. Dimpotrivă, un actor care nu cooperează (voi spune mai jos că el defectează sau că are un comportament oportunist sau chiar că este blatist*19) îşi asigură întotdeauna un rezultat acceptabil: poate să şi câştige ceva, în orice caz însă îşi minimizează pierderile.

În forma ei cea mai simplă, dilema implică doi actori. Dar în multe cazuri numărul actorilor este mai mare (avem o dilemă cu *n* actori). De exemplu: dacă merg la locul de muncă cu automobilul personal, ajung mai repede. Dar dacă toţi mergem la locul de muncă cu automobilul personal, atunci traficul se aglomerează şi fiecare dintre noi ajunge mai târziu decât dacă toţi am folosi autobuzul sau trenul. În dilemele sociale cu mai mulţi actori, stimulentele pentru a te comporta oportunist sunt mari: fiecare în parte ştie că va câştiga dacă defectează, iar ceilalţi se comportă onest. Atunci când circulăm pe drumurile publice, este aproape imposibil să nu ne confruntăm de fiecare dată cu oportunişti (şmecherii!): conducători de vehicule (în special de autoturisme puternice şi noi) care nu respectă coloana; chiar dacă pe acelaşi sens de circulaţie sunt multe maşini, care toate aşteaptă culoarea verde a semaforului – iar uneori se aşteaptă (în intersecţiile aglomerate) de mai multe ori această culoare –, unii şoferi încearcă să ajungă în faţă, sărind coada existentă. Adesea însă ei ajung în fruntea coloanei de autovehicule pe mai multe rânduri şi împiedică o circulaţie fluentă. Chiar dacă ei câştigă în timp, rezultatul acestui comportament este că aglomeraţia se măreşte, iar consecinţele sunt proaste nu numai pentru cei care stau la rând, ci chiar şi pentru aceşti oportunişti. Ceea ce înseamnă, simplu spus, că, dacă un astfel de comportament se generalizează, atunci rezultatul comun ajunge să fie tot mai prost pentru toţi: o lume în care domină comportamentul oportunist este o lume în care fiecare câştigă din ce în ce mai puţin.

O poveste din vechime: plaga broaştelor. Uneori se intră într-un cerc vicios: chiar fără intenţie, prin acţiunea lor actorii accentuează consecinţele negative ale situaţiilor de tipul dilemelor

colective. Ei fac să ne scufundăm spre echilibre tot mai depărtate de cele optime.

O ilustrare în acest sens aflăm în Biblie, în cartea a II-a: *Ieşirea*. Acolo sunt descrise plăgile care au lovit Egiptul atunci când Faraon s-a opus plecării evreilor. Plaga broaştelor este descrisă astfel:

> Atunci a zis Domnul către Moise: „Intră la Faraon şi-i zi: Aşa grăieşte Domnul: Lasă pe poporul Meu, ca să-Mi slujească. Iar de nu vei vrea să-l laşi, iată Eu voi lovi toate ţinuturile tale cu broaşte. Râul va mişuna de broaşte şi, ieşind, acestea se vor sui în casele tale, în dormitoarele tale, pe paturile tale, în casele slujitorilor tăi şi ale poporului tău, în cuptoarele tale şi în aluaturile tale. Pe tine, pe poporul tău şi pe toate slugile tale se vor sui broaşte" (8, 1-4).

Egiptenii, în frunte cu Faraon însuşi, sunt pedepsiţi de Dumnezeu pentru faptele lor; broaştele se înmulţesc peste măsură în Nil şi ies din ape, copleşind totul. Situaţia devine atât de dificil de suportat, încât Faraon este nevoit să îl roage pe Moise să îndepărteze broaştele din casele sale, din ţarine, de la slugile lui şi de la poporul său şi să rămână numai în râu (8: 9). Moise şi fratele său Aaron îl conving pe Dumnezeu să accepte acest lucru. Însă abia acum urmează ce e mai rău. Căci broaştele mor, de prin case, de prin curţi şi de prin ţarini; dar, adunate grămezi, ele împut pământul (8: 13-14).

Există însă şi un aspect al acestei poveşti care e prea puţin remarcat. În poveste este menţionat şi un alt grup de actori, mai puţin vizibili. E vorba de vrăjitorii egiptenilor. Ei trebuiau să-i arate lui Faraon că deciziile lui sunt corecte. De aceea, încercau să minimalizeze capacităţile lui Moise. Atunci când Faraon îi cere lui Moise să facă o minune, acesta e învăţat să îi ceară lui Aaron să arunce toiagul, care se transformă în şarpe. Însă, scrie în *Ieşirea*, şi vrăjitorii egiptenilor au aruncat toiegele lor, care s-au făcut de asemenea şerpi. E drept, aceştia au fost înghiţiţi de şarpele în care se transformase toiagul lui Aaron (7: 9-12). Pentru vrăjitori, războiul nu era însă pierdut. Ei au încercat să îşi afirme cunoştinţele şi puterile pe tot parcursul evenimentelor. Cum ştim, o primă plagă a fost cea a sângelui: apa Nilului s-a prefăcut în sânge, încât nu mai putea fi băută. Dar vrăjitorii acum au repurtat

victoria: au făcut vrăji şi au prefăcut şi ei apa în sânge – motiv pentru care Faraon nu a găsit de cuviinţă să dea curs cererilor lui Moise.

În cazul plăgii broaştelor, acest scenariu se repetă: broaştele au împânzit pământul egiptenilor nu numai fiindcă Domnul le-a înmulţit. La rândul lor, vrăjitorii egiptenilor au făcut vrăji şi au scos broaşte în pământul Egiptului. Scopul lor era acela de a se dovedi competenţi. Ei încercau să arate faptul că minunile lui Moise pot fi replicate şi deci nu e vorba de ceva extraordinar, care ar necesita o decizie de asemenea extraordinară a conducătorului Egiptului.

Dar acţiunile lor aveau o consecinţă nedorită şi pesemne neintenţionată: odată cu prima plagă, apa Nilului fusese prefăcută în sânge. Dar vrăjitorii o fac şi mai impură, mai de nebăut. La fel, când din cauza lui Moise tot Egiptul se umple de broaşte, ei nu le împuţinează, ci, dimpotrivă, le înmulţesc: „Au făcut asemenea şi vrăjitorii Egiptenilor cu vrăjile lor şi au scos broaşte în pământul Egiptului" (8: 7).

Morala acestei poveşti este una cu care apoi istoria lumii s-a întâlnit necontenit: atunci când există o ameninţare străină comună, oamenii încearcă să i se opună. Dar de aici nu decurge că răspunsul lor este şi adecvat. Vrăjitorii Egiptului aveau un motiv foarte serios să încerce să dovedească faptul că Moise şi ai lui nu acţionează în numele unei puteri de neatins: căci de această dovadă atârna legitimitatea întregii organizări politice a Egiptului. Însă acţiunea lor producea exact contrariul. Deşi erau interesaţi nu doar să îl apere pe Faraon, ci şi să păstreze bunăstarea fiecărui egiptean, vrăjitorii accentuau suferinţele Egiptului, în loc să le atenueze. Ei au intrat în cercul vicios al producerii consecinţelor tot mai proaste pentru toţi.

Ce se întâmplă însă dacă fiecare dintre jucători ştie că dilema se va repeta? Dacă astăzi nu cooperăm, rezultatul este prost pentru amândoi. Dar dacă şi mâine şi poimâine şi de multe alte ori ne vom afla, iarăşi şi iarăşi, în acelaşi tip de interacţiune, nu cumva fiecare dintre noi va judeca cum că e mai bine să cooperăm decât să fim oportunişti? Să ne gândim, de exemplu, la relaţiile dintre un comerciant şi un client al său. Când comerciantul ştie că şansele de

repetare a interacţiunii cu clientul sunt foarte mici, atunci tentaţia sa de a defecta (de a înşela clientul, fie prin pretinderea unui preţ foarte ridicat, fie printr-o marfă de calitate proastă etc.) este ridicată. Lucrurile se întâmplă astfel în ceea ce adesea se numeşte economia de bazar: probabilitatea să existe o nouă tranzacţie cu acelaşi client este mică. Când însă acelaşi client va putea veni şi mâine şi peste încă o săptămână şi aşa mai departe, comerciantul are un stimulent puternic să coopereze, fiindcă astfel îşi asigură o vânzare mai mare şi sigură. Cu alte cuvinte, alegerea pe care o fac astăzi dobândeşte şi un alt sens: ea nu numai că determină rezultatul dilemei jucate acum, ci şi influenţează alegerile ulterioare ale jucătorilor. Viitorul dobândeşte astfel un rol esenţial în modul în care aleg jucătorii în prezent.

În acest paragraf am amintit lucruri foarte simple, atât de cunoscute încât ţin de folclorul academic232. Care sunt însă consecinţele pe care acest tip de abordare le susţine?

4.6.2. *Fii prudent!*

Există nenumărate pilde şi vorbe populare a căror înţelepciune, simplu zis, se reduce la un repetat îndemn spre prudenţă: *ce e în mână nu e minciună*; *decât o mie de vrăbii pe gard, mai bine una-n mână*; *decât la anul un bou, mai bine azi un ou* (Pann: 2002, p. 250). Prudenţa înseamnă să adopţi un comportament care garantează un beneficiu minim, dar pozitiv: eviţi, ca urmare, o situaţie în care ai obţine cel mai mic dintre câştigurile posibile. Într-o dilemă socială, înseamnă să adopţi un comportament necooperant, deci oportunist. Ce e în mână nu e minciună – ca urmare, adoptă comportamentul care nu presupune că norocul e de partea ta! Cooperarea, am văzut, este riscantă, căci dacă ceilalţi se comportă oportunist*20, atunci vei ajunge să plăteşti doar costurile, fără însă a obţine ceva*21. Pe de altă parte însă, dacă şi tu trişezi, dacă eşti şmecher (altfel zis, dacă ai un comportament oportunist), atunci rezultatul comun e unul care, chiar dacă nu îţi oferă o răsplată ridicată, este totuşi satisfăcător, adică te ţine deasupra liniei de plutire. Nu ai o mie de vrăbii în mână, dar măcar ai una; nu o să ai cândva un bou, dar măcar ai azi un ou de mâncare.

Supravieţuieşti233. Încă un lucru esenţial: strategia aceasta a supravieţuirii nu reprezintă un comportament aberant, anormal. Dimpotrivă, aşa cum am văzut, ea defineşte comportamentul raţional: este comportamentul pe care orice persoană raţională, aflată într-o situaţie de tipul unei dileme sociale, trebuie să îl adopte ca răspunsul ei cel mai eficient. Nu fiindcă eşti leneş nu te străduieşti să prinzi o mie de vrăbii, ci fiindcă e raţional, în situaţia dată, să te mulţumeşti să obţii cu certitudine una. Când toţi se comportă astfel, chiar dacă rezultatul la care se ajunge nu e optim, este totuşi unul de echilibru.

S-a argumentat (Pasti, Miroiu, Codiţă: 1997) că în primul deceniu de după 1989 comportamentul oportunist s-a generalizat (ca o strategie adaptativă eficientă de acţiune): în România a devenit prevalentă o „societate de supravieţuire”*22. O societate în care fiecare îşi asigură un minim; nu reuşeşte să obţină maximul pe care şi l-ar dori, dar măcar un minim, care îl aşază deasupra liniei de plutire, este disponibil.

> În societatea de supravieţuire oamenii reuşesc, până la urmă, să trăiască resemnaţi cu ce au, temându-se de mai rău. Muncesc mult, ca să producă puţin. Mănâncă prost cea mai mare parte a anului, dar tot pun ceva pe masă, iar de sărbători mai pot face un ospăţ. Locuiesc în condiţii mizere, dar de bine de rău au locuinţe (Pasti, Miroiu, Codiţă: 1997, p. 13).

Autorii argumentează că societatea de supravieţuire este un rezultat logic al acţiunilor raţionale ale actorilor din societate: ea a apărut nu ca un rezultat planificat, conştient, ci pur şi simplu din jocul intereselor, urmărite raţional, de fiecare dintre actori. Un exemplu este cel al generalizării, în acel deceniu, a gospodăriei ţărăneşti de subzistenţă – o gospodărie ruptă de piaţă, care încerca să ofere o gamă cât mai largă de produse necesare traiului:

> Gospodăria ţărănească de subzistenţă, cu tot cortegiul ei de subdezvoltare, nu a fost plănuită de nimeni. A fost promovată legislativ de politicieni care doreau să facă din proprietatea privată asupra pământului baza unor mecanisme economice şi sociale asemănătoare celor din societăţile moderne. A fost legitimată de intelectuali, care vedeau în CAP-uri expresia unei organizări

comuniste a agriculturii şi a satului, de care trebuia să ne eliberăm cu prioritate. Şi a fost sprijinită de populaţia rurală şi urbană, care socotea pământul cu care era reîmproprietărită o avuţie ce-i revenea legitim, ca urmare a prăbuşirii comunismului (Pasti, Miroiu, Codiţă: 1997, p. 17).

4.6.3. *Ţăranul moral*

În România, ca şi în multe alte ţări din Europa de Vest, şi din Rusia până în sudul Asiei, secolul al XIX-lea şi apoi al XX-lea au adus restructurări uriaşe ale vieţii ţăranilor. Satul tradiţional a făcut loc unor noi aranjamente economice, sociale şi politice (sau cel puţin administrative); locul fiecărui membru al satului în cadrul acestuia s-a schimbat radical[234].

Ruptura cu vechile rânduieli a fost mai peste tot în aceste societăţi acompaniată de un fenomen brutal: răscoalele ţărăneşti. Aşa a fost şi în România: începând cu răscoala din 1888, culminând în 1907. Cum se explică acestea? O linie de argumentare merge în direcţia următoare[235]. Protestele ţăranilor se datorează unei schimbări dramatice în viaţa acestora[236]. Ceea ce era cert s-a prăbuşit – în primul rând siguranţa, securitatea pe care ţăranii le aveau anterior; iar răscoalele indicau faptul că ţăranii nu acceptau valorile noi impuse de capitalismul învingător: generalizarea relaţiilor de piaţă – totul se vinde şi se cumpără –, proprietatea privată în locul celei devălmaşe, distrugerea satului tradiţional. Or, ţăranul ar avea valori care să îl determine să se comporte în moduri incompatibile cu noile relaţii capitaliste. El a fost întotdeauna sărac, aproape de acea linie dincolo de care supravieţuirea lui şi a familiei sale era în pericol:

> Ţăranul nostru a lucrat vara întreagă cu oamenii familiei sale şi cu vitele sale, parte la arendaş şi parte la sine, s-a hrănit numai cu buruieni şi toamna el nu are atâta recoltă cât îi trebuieşte pentru sine şi pentru vite ca să iasă din iarnă şi nici datoriile nu le-a stins; datoria a rămas aproape aceeaşi şi se perpetuează la arendaş şi proprietar, vitele îi sunt depuse amanet la Creditul agricol.
>
> Întreaga lui recoltă constă dintr-un cărucean, două de mohor, 2-3 cărucene de paie de grâu şi nişte coceni de porumb. Cereale abia are să-i ajungă până la Crăciun, nutreţ până pe la Bobotează; porumb,

rar sunt ţărani cari să aibă până pe la Paşti şi după Paşti.
Şi puţinele cereale ce le adună n-are unde să le păstreze; cerealele cele rămase după sămănat sau le bagă într-o groapă în pământ, ori că trebuie să le vândă mai pe nimic la cârciumarul din sat ca să se plătească de biruri cu ele (Dobrogeanu-Gherea: 1977, p. 89)[237].

De aceea, starea sa şi a gospodăriei sale este extrem de sensibilă la cele mai mici variaţii ale producţiei. Ţăranul nu îşi poate permite să rişte[238]: nu este deci de mirare că în fiecare situaţie cu care se confruntă va evita riscul, incertitudinea şi va prefera un rezultat sigur, chiar dacă foarte mic. El nu va urmări să îşi maximizeze profitul, ci, dimpotrivă, va încerca să nu piardă ceea ce poate obţine; va prefera supravieţuirea, oricât de jos ar fi nivelul la care se menţine; va evita oportunităţile de dezvoltare, dacă există vreo şansă ca angajându-se pe această cale să îşi rişte supravieţuirea.

Ţăranul din comunităţile tradiţionale ar judeca deci după o logică a supravieţuirii[239], nu a maximizării raţionale a câştigurilor sale; s-ar conduce după preceptele unei etici diferite în comportamentul faţă de ceilalţi. El trebuia să îşi construiască strategii de viaţă care să îi permită să se descurce. Cum scria Dobrogeanu-Gherea:

[P]ământul care s-a dat ţăranilor a fost neîndestulător pentru formarea unei mici proprietăţi cât de puţin raţionale. Aşa e, 4 ha în mijlociu nu erau de ajuns pentru o familie ţărănească, având în vedere primitiva cultură extensivă de atunci. Nu erau de ajuns, bineînţeles, pentru o gospodărie raţională şi pentru un trai omenesc.
Ţăranul de atunci însă, ca şi cel de acuma de altfel, avea cerinţe foarte mici, era învăţat să trăiască în mizerie. Ca să-şi scoată existenţa mizerabilă obişnuită îi ajungeau 4 ha, ba şi mai puţin ceva" (1977, p. 51).

Această stare de lucruri conducea la comportamente care, într-un alt aranjament instituţional, puteau părea aberante. De pildă, ţăranii acceptau ca proprietatea lor să fie alcătuită din parcele mici de pământ în loc să le unească şi să aibă una mai mare, caz în care productivitatea muncii lor ar fi sporit. Ştim că, de la sfârşitul secolului al XIX-lea, existenţa loturilor mici de pământ în

proprietatea ţăranilor a fost notată ca una dintre problemele mari ale agriculturii româneşti. Dar pentru ţărani acest tip de proprietate avea un avantaj: cultivarea pe loturi mici a unor plante diferite avea avantajul că îl asigura într-un fel pe ţăran împotriva riscurilor; dacă va fi recoltă mai slabă, cel puţin de pe unele terenuri va obţine ceva*23. Tot astfel, se poate argumenta că era raţional ca ţăranii să fie foarte reticenţi să producă pentru piaţă şi să se rezume la a produce bunuri pentru gospodăria proprie: căci astfel se asigurau că nu vor cădea sub linia de supravieţuire, câtă vreme piaţa era mai impredictibilă. Doar cei foarte înstăriţi produceau pentru piaţă, şi anume atunci când şi în măsura în care aveau la dispoziţie bunuri care nu puneau în pericol siguranţa gospodăriei. Sau: se argumentează că strategia de supravieţuire îl face pe ţăran să prefere taxe variabile, chiar foarte mari, deşi sunt mai mari decât cele fixe, pentru că aşa se poate aştepta ca în ani proşti să obţină condiţii mai bune. Ba chiar preferă ca relaţiile de schimb să se bazeze pe raporturi foarte flexibile, în locul celor stabile, fixe (şi determinate de legile cererii şi ofertei!).

Un exemplu privind comportamentul ţăranului român ca vânzător şi cumpărător, dat de C. Rădulescu-Motru, este memorabil în acest sens240:

> „Cât ceri, Bade Ghiţă, să mă duci cu căruţa până la târg?" – „Apoi de, Domnule, ştiu eu cât să-ţi cer; ia vreo 10 lei". – „Dar bine, Bade Ghiţă, nu e decât un ceas până la târg, şi vara trecută m-ai dus cu 2 lei". – „Se poate, dar atunci voi fi avut nevoie de parale". – „Dacă este aşa, o să mă rog de Moş Vasile să mă ducă el". – „Apoi da, Moş Vasile te duce pe un leu, că are mare nevoie". Lucru ce s-a şi întâmplat. O săptămână după aceea, mă găsesc din nou în satul lui Badea Ghiţă, şi acum se oferă el să mă ducă pe un leu. „Dar cum de scăzuşi preţul, Bade Ghiţă?" – „Apoi vezi, Domnule, mâine e bâlciu mare şi vreau să strâng ceva părăluţe; omul face cum îi spune nevoia". Şi Badea Ghiţă îşi înhamă caii. „Dar bine, omule – îi zic eu pe drum –, nu ar fi mai folositor să-ţi faci un preţ hotărât, bunăoară trei lei; şi atunci ştie fiecare cât să-ţi dea fără tocmeală. Iată, acum ai fi câştigat doi lei mai mult". – „De preţul hotărât nu se ţine nimeni, Domnule; fiecare hotărăşte preţul după trebuinţa ce are. Iată, eu când mă duc la târg crezi D-ta că-mi arăt păsul către negustor? Ferească D-zeu. Mi-ar cere preţul înzecit. Numai cel nepriceput dă năvală în prăvălie şi întreabă

de lucrul care îi trebuie. Eu, când intru la negustor, mă prefac mai întâi că umblu după altele, şi numai pe urmă, ca din întâmplare, întreb de ce îmi trebuie. Altfel nu m-aş ajunge cu preţul". – „Dar negustorul nu te miroase, Bade Ghiţă?" – „Negustorul deştept vezi bine că miroase. Dar şi eu ştiu să-i citesc în ochi. Tocmeala merge după om". În deşert am încercat să aduc pe Badea Ghiţă să înţeleagă că preţul unui lucru nu valorează după trebuinţele fiecărui om în parte, ci se fixează într-un chip aproape hotărât după valoarea pe care lucrul o capătă în schimb cu alte lucruri; judecata lui stătea neschimbată. – „Dar atunci, Bade Ghiţă, Românul când are mălai de prisos trebuie să-l vândă pe nimic şi când îi lipseşte trebuie să-l vândă scump." – „Dar altfel cum crezi că se întâmplă? Când mălaiul este din belşug, îl duc Românii cu sacul la târg de cumpără cercei pentru neveste; iar când nu este, se îndatorează până dă şi cenuşa din vatră" (1998, pp. 124-125).

Rezumând, potrivit acestei interpretări, ţăranii nu adoptă logica unui comportament maximizator, ci a unuia capabil să ofere siguranţă. Ei de aceea se vor integra comunităţii locale, satului, care oferă bunuri (publice) de care fiecare are nevoie: sprijin în cazul în care gospodăria este în pericol, siguranţa că o parte a bunurilor comune este disponibilă (pământ, parte din pădure, loc de păşunat, acces la iazuri etc.), o anumită certitudine în stabilitatea acestor aranjamente, care nu se vor schimba iar şi iar peste noapte*24. Şi, foarte important, într-o comunitate precum satul nimeni nu este întru totul singur: nu vei cădea sub linia de supravieţuire decât dacă toţi membrii comunităţii cad; altminteri, ei te vor ajuta. Ca urmare, se conchide, comportamentul bazat pe principiul „Fii prudent!" conduce la o etică a supravieţuirii241; rezultatele la care se ajunge sunt mai morale decât cele care ar apărea dacă oamenii nu s-ar comporta astfel242.

În particular, satul tradiţional dobândeşte astfel o semnificaţie morală. El ar întruchipa valori pe care mulţi le-au ridicat în slăvi. O imensă pledoarie pentru satul romantic, creator de spiritualitate şi loc al unui mod unic, înalt, de viaţă, a captivat şi cultura română, de la semănătorişti şi poporanişti încoace. E greu să dai un exemplu, tocmai pentru că sunt prea multe. Chiar şi spirite mai critice s-au predat unei astfel de interpretări – precum L. Blaga, cel pentru care, aşa cum ştim, veşnicia s-a născut la sat. Adică, satul

este esenţial pentru a înţelege comportamentul românilor; încât să se poată chiar vorbi de o semnificaţie cosmică a lui.

> A trăi la sat înseamnă a trăi în zarişte cosmică şi în conştiinţa unui destin emanat din veşnicie… Fiecare sat se simte, în conştiinţa colectivă a fiilor săi, un fel de centru al lumii, cum optic fiecare om se plasează pe sine de asemeni în centrul lumii. Numai aşa se explică orizonturile vaste ale creaţiei populare în poezie, în artă, în credinţă, acea trăire care participă la totul, siguranţa fără greş a creaţiei, belşugul de subînţelesuri şi de nuanţe, implicaţie de infinită rezonanţă şi însăşi spontaneitatea neistovită. Omul satului, întrucât izbuteşte să se menţină pe linia de apogeu, genială a copilăriei, trăieşte din întregul unei lumi – pentru acest întreg; el se găseşte în raport de supremă intimitate cu totalul şi într-un neîntrerupt schimb reciproc de taine şi relevări cu acesta (Blaga: 2011, pp. 18, 19-20).

Însă oricât de atrăgătoare a părut şi ar apărea această interpretare, ea este după mine complet greşită. Este astfel fiindcă pune căruţa înaintea calului. Cu siguranţă, de cele mai multe ori oamenii se comportă aşa cum sunt descrişi aici. Sunt resemnaţi, se mulţumesc cu ceea ce au, le este teamă să rişte şi de aceea aleg acele alternative care reduc, minimizează incertitudinea ori riscul unui eşec: fiindcă acel eşec ar produce rezultate sub linia de supravieţuire. Aleg alternative care asigură un câştig mic, dar sigur.

Numai că aceste strategii de alegere nu reprezintă premisa de la care ar trebui să plecăm pentru a înţelege cum se comportă ţăranii, în general oamenii aflaţi în astfel de situaţii în care în discuţie este însăşi supravieţuirea lor, a gospodăriilor lor. Dimpotrivă, ele reprezintă nu problema, ci soluţiile raţionale la care au ajuns. Ţăranul nu vrea să muncească mai mult fiindcă e leneş, ci nu munceşte fiindcă munca în plus nu i-ar aduce niciun câştig – şi deci e iraţional pentru el să muncească mai mult.

Autorii români nu sunt, cu siguranţă, singurii care au alunecat pe o asemenea cale explicativă. Referindu-se la economiştii morali (în primul rând la Scott), Popkin (1980, p. 412) notează extrem de critic:

> Moduri de viaţă care nu au putut exista decât pentru că lipseau

alternative sunt glorificate ca virtuţi. Ţăranii care aveau puţin sau nimic de mâncat se presupune că aveau o viaţă spirituală bogată. Fiii care au rămas să stea cu taţii lor pentru a supravieţui sunt creditaţi cu pietate filială. Ceea ce a putut fi absenţa stimulentelor de a schimba devine rezistenţă la inovare şi apărarea căilor tradiţionale. Cei bogaţi care îşi ascundeau avuţia se crede că probau o mare modestie, iar ostilitatea dintre consăteni este convertită în solidaritatea satului. Nevoile şi oprimarea dintr-o perioadă ajung să fie interpretate, într-una ulterioară, ca valori tradiţionale.

Într-o situaţie de dilemă socială, comportamentul care vizează supravieţuirea este exact cel oportunist – este comportamentul persoanei care nu încearcă să atingă un rezultat mai bun printr-o cooperare cu ceilalţi. Cum s-ar fi putut să se înlăture aceste circumstanţe care îi făceau pe ţărani să se comporte astfel? Ce ar fi trebuit să se întâmple? Teoria, aşa cum am văzut mai devreme, spune că trebuiau să apară două circumstanţe: 1) o situaţie în care dilemele sunt repetate; şi 2) o scădere a incertitudinii în care se află actorii. S-a întâmplat aşa ceva?

4.6.4. *Scăderea incertitudinii*

Aparent, incertitudinea cu care se întâlneşte întotdeauna un actor este dată de mediul exterior (natural sau social). Seceta, de exemplu, este impredictibilă, dar capabilă să provoace suferinţe profunde*25. Seceta nu poate fi prevăzută, de aceea nu poţi risca dacă eşti la limita sărăciei. Atunci te poţi gândi că, dacă ai mai multe loturi, pe care le cultivi cu plante diferite, poate ai norocul să obţii măcar de pe unele ceva. Şi astfel s-ar explica de ce ţăranul prefera să aibă o proprietate atât de fărâmiţată. Sau nu poţi risca să intri pe piaţă, fiindcă seceta te poate falimenta, iar alternativa este foarte aspră. De aceea ţăranul ar fi alergic la schimbul de mărfuri şi ar prefera o economie naturală.

Trecând mai departe de incertitudinea privind fenomenele naturale, unul dintre principalele motive pentru care un actor este tentat să nu accepte un comportament de cooperare (care însă ar conduce la un rezultat mai bun pentru toţi actorii implicaţi) este incertitudinea cu privire la comportamentul celorlalţi. Ori de câte

ori rezultatul acţiunii noastre depinde în mare măsură de felul în care vor acţiona şi ceilalţi cu care interacţionăm, e important să avem o aşteptare cât mai bună cu privire la felul în care ei se vor comporta. Când merg cu maşina pe stradă, am aşteptări clare cu privire la felul în care ceilalţi şoferi se vor comporta; când cumpăr o băutură răcoritoare de 3 lei de la un magazin şi dau o bancnotă de 10 lei vânzătorului, mă aştept ca el să îmi dea restul corect. Şi aşa se întâmplă cam în orice fel de interacţiune între oameni: eu am un tip de comportament şi mă aştept ca şi ceilalţi să se comporte la fel; la rândul lor, ceilalţi se aşteaptă ca fiecare altul (desigur, şi eu între ei) să se comporte într-un anumit fel[243].

Dacă însă nu cunoaştem sigur cum se vor comporta ceilalţi – nu avem încredere că ei se vor conforma convenţiilor existente –, atunci alegerea făcută nu va putea fi cea de cooperare: căci, aşa cum ştim, într-o dilemă ca a prizonierului, dacă eu cooperez, dar tu nu, atunci eu mă aleg cu cel mai prost rezultat posibil. Incertitudinea cu privire la comportamentul celorlalţi face dificilă instaurarea unui comportament de cooperare, aşadar a unuia care să nu se concentreze, prudent, pe asigurarea unui nivel minim care să împiedice căderea sub linia de supravieţuire.

Problema nu este însă că există incertitudine, în ce priveşte fie mediul natural, fie comportamentul celorlalţi. Ea este alta: dacă se găsesc şi dacă funcţionează mecanisme care să înlăture sau măcar să micşoreze în mod obiectiv incertitudinea sau poate doar percepţia pe care o avem asupra ei. Lumea este întotdeauna incertă; important este însă dacă am reuşit să punem ordine în ea astfel încât mediul în care trăim să devină previzibil, stabil. Dar societatea românească rar a dat prilejul unui popas tihnit. Acum un veac, D. Drăghicescu deplângea faptul că au fost făcute reforme nesfârşite, cu iuţeală ameţitoare, care nu puteau decât să creeze confuzie; în niciun caz nu au putut stimula un comportament de cooperare, unul care să nu se bazeze numai pe asigurarea unui prag minim[244].

> De la Const. Mavrocordat până la Constituţia din 1866, în ceva mai mult de o sută de ani, se îngrămădiră următoarele schimbări şi reforme politice şi economice: reformele lui Mavrocordat, condica lui Ipsilanti, puncturile din hrisovul lui Al. Moruzi, codicile lui

> Caragea şi Callimachi, Regulamentul Organic, reformele administrative şi economice ale lui Ştirbei, tratatul din Paris şi realizarea unirii cu toate schimbările ce ea necesită în structura societăţii, lovitura de stat şi legea rurală, adoptarea diferitelor coduri franceze, votarea actualei Constituţii. ...Instituţiile româneşti se făcură şi se refăcură, din nou, de zece ori într-un secol, aproape câte o dată la fiecare zece ani (Drăghicescu: 2006, p. 329).

Acesta era însă doar începutul. Secolul XX a fost caracterizat de frământări instituţionale uriaşe. De pildă, restructurările produse după al Doilea Război Mondial odată cu instaurarea regimului comunist (şi, să ţinem seama, el a avut – contrar a ceea ce par să creadă mulţi – faze distincte) au fost la rândul lor urmate, după patru decenii, de trecerea la o organizare democratică şi la o economie de piaţă. Dar să privim lucrurile şi mai în detaliu, la o scară mai redusă a timpului. În ultimul deceniu, cel puţin, mulţi – şi, foarte important, între aceştia antreprenorii, întreprinzătorii – s-au plâns de labilitatea cadrului legislativ. Nu poţi să îţi faci o strategie coerentă, pe un termen rezonabil, atunci când nu eşti sigur că mâine vor rămâne aceleaşi reguli. Poate că instituţiile nu sunt bune, că legislaţia e prăfuită ori inadecvată, dar trebuie accentuat că şi nestatornicia lor este de asemenea dăunătoare[245].

Este un fapt că, de-a lungul secolelor, dar şi sub aranjamente instituţionale diferite[246], oamenii au persistat în a se comporta după principiul „Fii prudent!”. Au ales încontinuu să nu rişte (în faţa incertitudinilor naturale sau privitoare la comportamentul onest al celorlalţi) şi să-şi asigure supravieţuirea. Au preferat mai puţin, dar cât de cât acceptabil, în locul stafiei nesiguranţei. De ce? Nu pur şi simplu pentru că incertitudinea a rămas, ci pentru că nu au reuşit să construiască mecanisme care să absoarbă incertitudinea. Aşa cum am văzut mai devreme, dacă o dilemă socială este repetată, nu se schimbă nimic în structura „reală” a acesteia; ceea ce se schimbă e faptul că actorii înţeleg că apare ceva în plus – anume că aceeaşi structură reală devine recurentă, iar ei pot de aceea să se comporte altfel. Altfel zis, problema este că actorii nu au avut o mare încredere că situaţiile cu care se confruntă, de tipul dilemelor sociale, se vor repeta.

Aceste mecanisme capabile să absoarbă incertitudinea sunt, de

bună seamă, instituţionale. De aceea, persistenţa comportamentelor de tip oportunist trebuie legată de faptul că instituţiile existente nu au furnizat stimulente îndeajuns de puternice pentru un comportament diferit[247].

Credinţa că trăiesc într-o lume instabilă se află, prin urmare, la temelia păstrării de către actorii sociali a tiparelor de comportament în registrul celui de supravieţuire. De aceea, dacă te ştii prins în astfel de împrejurări, tendinţa este de a nu introduce şi mai multă instabilitate. Or, schimbarea este unul dintre principalele moduri în care aceasta ar interveni. Dacă abia ştii să te comporţi în incertitudinea din jur, e greu să admiţi posibilitatea ca în această lume înşelătoare să se ivească noi variabile, noi dereglări, noi derapaje.

Urmarea este că în grupurile de oameni care trăiesc astfel tind să apară nu mecanisme de reducere a incertitudinii, ci mecanisme de a trăi cu ea. Sunt cele conservatoare: chiar dacă rezultatul la care te poţi aştepta este mizer, dacă îţi asigură supravieţuirea, nu vrei să îl schimbi cu altceva. De pildă, satul tradiţional a creat mecanisme al căror rol era acela de a-l menţine aşa cum era, de a nu permite ca el să se schimbe. Structura stabilă a satului includea inclusiv un nivel redus al producţiei şi al productivităţii. O producţie mai mare deregla, de aceea în astfel de cazuri existau norme culturale care împiedicau unii membri ai satului să producă mai mult, să se îmbogăţească. Ideea de egalitate în satul tradiţional nu descrie atât un fapt, cât mai degrabă o normă, un standard. Tot în acelaşi sens funcţionau (şi erau chiar promovate, stimulate la nivelul satului) mecanisme precum gelozia şi ranchiuna sau invidia. Acestea aveau rolul de a păstra instituţiile sociale existente, care păreau în pericol în faţa factorilor de schimbare. *Să moară capra vecinului* era răspunsul raţional de comportament într-o asemenea lume. Zavistia, altfel spus, nu doar că ieşea la lumină, nu doar că era tolerată, dar trebuia să apară, căci ea asigura că nu e produsă o incertitudine mai mare. Cum spunea poetul: în împrejurări nesigure („un veac fără pace”), când eşti la limita subzistenţei, ne putem aştepta să se ivească invidia, pizma: „Vacul tău n-are pace, zavistnice oame,/ Colţul tău, plin de venin, piiere tot de foame/ Să muşte pe cineva pururea râvneşte,/ În ce chip ar ocărî, pururea păzeşte…/ Două boale întru sine zavistnicul

are/ Una cându petrece rău, a doao mai mare/ Cându priveşte pre altul că petrece bine” (Costin: 1958, p. 324).

De aici, gândul ne duce cu uşurinţă şi spre celebra baladă *Mioriţa*. Putem interpreta situaţia descrisă în baladă în felul următor: acţiunea celor doi ciobani, ungureanul şi vrânceanul, urmărea să împiedice stratificarea în cadrul satului, să păstreze o stabilitate comunitară bazată pe o anume egalitate şi o anume echitate. Ceea ce însemna să nu accepţi cazurile în care cineva o pune în pericol – are în posesia sa o cantitate mult mai mare dintr-un bun (sau din anumite bunuri) decât ceilalţi membri ai comunităţii. Ce fel de bun? Oricare. De la mai mult pământ, la mai multe unelte, la mai mulţi bani, la mai multă muncă, la mai multă inteligenţă ori creativitate. Ciobanul moldovean ajunsese să aibă astfel de bunuri în exces faţă de norma acceptată (era mai ortoman, avea „oi mai multe,/ Mândre şi cornute,/ Şi cai învăţaţi,/ Şi câni mai bărbaţi”). Dar această situaţie era de natură să adâncească incertitudinea din cadrul comunităţii: ce se putea întâmpla când o distorsiune în sistemul existent era introdusă? Ea nu putea fi gestionată, deja incertitudinile existente făceau necesar comportamentul prudent. De aceea soluţia de aşteptat, raţională şi obligatorie în situaţia dată, era eliminarea anomiei şi întoarcerea la normalitatea acceptată social. Soluţia aceasta nu era aşadar (cum se crede uneori) păstrarea egalităţilor existente, pentru a nu avea efecte proaste asupra celor săraci: dimpotrivă, era respingerea schimbării, pentru că schimbarea era greu de gestionat în astfel de comunităţi[248].

În treacăt fie zis, acest mod de a privi lucrurile lasă suspendată o interpretare adesea exprimată – şi „înalt metafizică” – după care în *Mioriţa* am avea a face cu o formulare a atitudinii românului de acceptare pasivă a destinului. Mai degrabă, cred eu, aici avem o atitudine mult mai mundană – cea de acceptare ca rezonabile a unor norme sociale prin care erau excluse procesele care puteau produce diferenţieri sociale în satul tradiţional[249].

Comunităţile rurale tradiţionale sunt puternic vulnerabile la fluctuaţii de mediu imprevizibile, precum secete, inundaţii, tâlhari, molime etc. Când agricultura pe care se bazează este extensivă (tehnologia e rudimentară, iar pământul abundent – şi deci face şi mai dependentă activitatea economică de resursele naturale),

riscul de a cădea sub linia de supravieţuire este ridicat. De aceea, astfel de comunităţi se concentrează puternic pe găsirea de instrumente – inclusiv aranjamente instituţionale – care să asigure o protecţie a membrilor lor. Normele egalitare au acest rol: încearcă să asigure fiecărui membru al societăţii accesul la un minim nivel de supravieţuire şi, de asemenea, promovează solidaritatea şi reciprocitatea în oferirea sprijinului în caz de nevoie (Platteau: 2000). Solidaritatea şi reciprocitatea apar în aceste contexte ca mijloace de a asigura cooperarea socială. Aşa cum scria Evans-Pritchard, astfel de atitudini sunt de înţeles „într-o comunitate în care fiecare e posibil să întâmpine din timp în timp dificultăţi, căci penuria, iar nu suficienţa e cea care îi face pe oameni generoşi, fiindcă în acest fel fiecare e asigurat împotriva foametei. Cel care azi are nevoie primeşte ajutor de la cineva care ar putea să aibă mâine nevoie" (Evans-Pritchard: 1940, p. 85; *apud* Platteau: 2000).

În societăţi mici, în care există relaţii orizontale puternice, fiecare are capacitatea să îi monitorizeze pe ceilalţi membri ai comunităţii. În aceste condiţii, pentru comunitate nu este atractivă situaţia în care unii membri ar reuşi să îşi îmbunătăţească mult statutul (de exemplu, să acumuleze mai multă bogăţie). Regulile care se dezvoltă tind să fie redistributive – într-un fel, ele implică impozitarea membrilor cu mai mult succes prin transferul unei părţi din ce obţin ei către alţi membri ai comunităţii. Comunităţile sunt foarte rezistente la diferenţiere socială: în spatele acestei atitudini pare să fie teama că apariţia unui spirit competitiv în societate va conduce în timp la slăbirea coeziunii ei. Mai mult, odată ce acumulează mai mult, oamenii vor fi tentaţi să devină oportunişti, adică să nu îşi mai îndeplinească obligaţiile de a furniza alături de ceilalţi acele tipuri de activităţi care asigură supravieţuirea comunităţii: căci atunci când cineva se îmbogăţeşte, el devine capabil să îşi asigure supravieţuirea independent de sprijinul pe care l-ar putea avea de la ceilalţi membri ai societăţii. Iar când astfel mai mulţi devin oportunişti, e posibil ca la un moment dat comunitatea să nu mai poată oferi protecţie în vederea supravieţuirii, fiindcă resursele i-ar scădea sub un anumit nivel. „Acumularea privată de avere este privită ca un comportament antisocial fiindcă este o încercare de a rupe reţelele

de solidaritate tradiţionale" (Platteau: 2000, p. 197). De aceea, nu este de mirare că în comunitate apar mijloacele de a împiedica acest lucru: de la invidie şi gelozie la distrugerea avuţiei celor care încearcă să o acumuleze, până la apelul la vrăjitorie şi chiar la eliminarea fizică a defectorilor.

Dezvoltarea mecanismelor de a păstra o anume stabilitate, care să asigure că măcar nu se ajunge şi mai rău decât este de aşteptat, a fost o preocupare constantă în astfel de comunităţi. Acesta cred că este şi sensul care poate fi ataşat acelui „boicot al istoriei" de care vorbea Blaga: el exprimă o reacţie naturală de prezervare a unor structuri. Când nu ai reuşit să faci faţă unui mediu prin crearea instrumentelor adecvate, atunci o reacţie raţională este aceea de a nu permite intruziuni, şi deci dereglarea echilibrului care totuşi există[250].

4.6.5. *Provizoratul instituţional*

În rezumat, în paragrafele anterioare am argumentat că depărtarea de spectrul asigurării siguranţei, al supravieţuirii depinde de capacitatea de a realiza acţiunea cooperantă. Comportamentul necooperant al actorilor reuşeşte menţinerea beneficiilor lor deasupra unui prag minim. Dar cel cooperant se deschide spre un rezultat mai apropiat de optimul posibil; atunci când există cadrele necesare pentru ca actorii să coopereze, rezultatele tind să fie mai bune pentru fiecare în parte. Iar unul dintre mecanismele cele mai importante care contribuie la promovarea acestui fel de comportament este acela al formării unor instituţii. Instituţiile dau naştere unei ordini şi fac predictabile comportamentele actorilor, precum şi rezultatele la care se ajunge.

Asigurarea ordinii instituţionale nu este însă nici ea suficientă pentru a reduce la nivele foarte mici incertitudinea în care acţionează actorii. E nevoie de reducerea înseşi incertitudinii că această ordine instituţională este volatilă, că ea nu este instabilă. Or, atâta vreme cât aşa ceva nu s-a întâmplat – cum a fost, am văzut, cazul societăţii româneşti (de-a lungul a peste două secole) –, nu e deloc surprinzător să constatăm că performanţele sociale nu

se apropie de optim, ci rămân puţin eficiente. În particular, în cadrul ei continuă să predomine nu instituţiile incluzive, ci cele extractive.

Cu aceasta ne putem întoarce la susţinerea lui Vlăsceanu că societatea românească „s-a asociat cu o orientare predilectă a aşteptărilor către un prezent al supravieţuirii" şi nu către un viitor al performanţelor şi calităţii. Provizoratul instituţional este identificat de el ca unul dintre determinanţii acestui tip de comportament. Mă voi opri pe scurt asupra a patru trăsături ale provizoratului instituţional care sunt evidenţiate de Vlăsceanu.

În primul rând, provizoratul instituţional constă în aceea că instituţiile nu sunt aplicate în mod consistent şi efectiv, ci rămân undeva suspendate. Instituţiile formale nu reuşesc să se impună şi să elimine practicile sociale, politice şi culturale, precum şi dependenţele individuale, ci ajung să coexiste pe durate lungi cu ele (VH: 2014, p. 348). Existenţa dualismului instituţional apare astfel ca o expresie a provizoratului. În al doilea rând, provizoratul se manifestă prin fenomenul oscilaţiilor instituţionale: cea mai importantă formă de oscilaţii este aceea în care sunt promovate formal instituţii incluzive, pentru ca apoi ele să fie erodate: se ajunge astfel la nefinalizarea reformelor, respectiv la promovarea unor instituţii economice şi politice noi şi la erodarea aplicării lor consecvente[251] (p. 195). Mai departe, istoria societăţii româneşti a fost una în care incertitudinea era perpetuă: fiind mereu în calea confruntării intereselor diferitelor state sau fie şi numai în calea năvălitorilor, construcţiile – materiale şi instituţionale – care au putut fi realizate nu aveau cum fi decât provizorii. În acest context, Vlăsceanu se raportează la un text al lui C.C. Giurescu:

> Am fost tot timpul în calea năvălitorilor asiatici, „în calea răutăţilor", cum spune atât de expresiv cronicarul moldovean Grigore Ureche. În timp ce alte popoare, la adăpost sau, în orice caz, mai ferite, clădeau catedrale minunate şi palate impunătoare, noi ridicam din bârne sau din pământ, pe locul celor arse sau dărâmate, alte biserici modeste şi alte bordeie. Era zadarnic să construim în stil mare sau pe termen lung: a doua zi putea să vie iarăşi prăpădul. ...Din acest răstimp de nesiguranţă vine, se pare, acea tendinţă spre provizorat care se observă încă – din păcate – în societatea noastră. Poate tot de aici şi

> precaritatea, la foarte mulţi, a spiritului de economie şi de prevedere, cu corespondentul său firesc: dorinţa de a trăi intens clipa prezentă, neştiind mâine ce o să fie (Giurescu: 1946, p. 17)[252].

Lăsând deoparte rolul determinant pe care Giurescu îl acordă poziţionării geografice a „pământului românesc”[253], să accentuăm pe ideea că incertitudinea şi lipsa siguranţei au determinat un provizorat cuprinzător: acesta se referă la construcţiile materiale, dar şi la cele ideale. După Giurescu, principiul supravieţuirii (la care el se referea prin invocarea precarităţii spiritului de economie şi de prevedere) este o constantă a comportamentelor oamenilor prinşi în provizoratul instituţional. *Carpe diem!* al lui Horaţiu dictează, în contextul provizoratului cuprinzător, un comportament îndreptat doar spre situaţia curentă, fiindcă nu e nicio garanţie că ea se va repeta. (Or, am văzut că tocmai convingerea că situaţia întâlnită se va repeta stă la baza posibilităţii apariţiei instituţiilor, a ordinii.)

Cea de-a patra chestiune la care vreau să mă refer e aceea a „apariţiei şi perseverenţei instituţiei provizoratului” (p. 272). Provizoratul, în înţelesul pe care l-am dat până acum acestei expresii, viza o trăsătură a aranjamentelor instituţionale dintr-o societate. Anume, chiar dacă luat ca întreg aranjamentul instituţional avea anumite trăsături (de pildă, dominaţia instituţiilor extractive de-a lungul tuturor perioadelor istorice[254]), el nu era stabil, liniştit şi emanând continuitate*26. Dar când spunem „instituţia provizoratului”, ideea ar fi că există o instituţie nouă, care constă tocmai în aceea că e o regulă ca instituţiile care apar, care există într-o societate să nu reuşească să se menţină şi să funcţioneze doar pasager, doar provizoriu în societate.

> Se poate astfel spune că instituţia politică cea mai reprezentativ-influentă în perioada interbelică a societăţii româneşti a fost instituţia instabilităţii instituţionale, corelată cu cea atât de intens prezentată a provizoratului instituţional (VH: 2014, p. 295).

Provizoratul instituţional s-ar reifica într-un fel, s-ar ipostazia într-o instituţie a provizoratului. Dacă aşa ceva ar exista, ar trebui să fie o metainstituţie, o instituţie care constă într-o regularitate

privind modul în care funcţionează instituţiile. Nu cred însă că putem face o astfel de inferenţă. A spune că provizoratul instituţional a fost o permanenţă a aranjamentelor instituţionale din România nu este o afirmaţie despre starea de fapt, ci una metateoretică. Atunci când spunem: în societatea românească instituţiile nu au avut stabilitate, este identificată o trăsătură generală a instituţiilor din această societate, anume aceea că au rezistat un timp îndelungat. Dar atunci când spunem: e o regulă ca în societatea românească instituţiile să nu aibă stabilitate (sau, în interpretarea care cred că e favorizată de Vlăsceanu: în societatea românească funcţionează instituţia provizoratului instituţional), este identificată o proprietate a proprietăţii că instituţiile din societatea noastră nu au reuşit să reziste un timp îndelungat. Or, dacă acum ne întrebăm dacă există astfel de metainstituţii, care să indice regularităţi de acest al doilea tip, după mine răspunsul este negativ. (Folosind briciul lui Occam, aş zice: e preferabil să vorbim despre trăsăturile teoriilor instituţionale decât despre metainstituţii ca entităţi în lumea reală.)

Morala acestui paragraf este simplă: e bine să fim precauţi şi să nu extindem utilizarea cadrelor noastre conceptuale mult dincolo de domeniul lor de aplicare.

*1. Evident, titlul acestui capitol face trimitere la cel al cunoscutului serial HBO sau, mai degrabă, la inspirata traducere în româneşte a acestuia.

*2. Întrucât în carte se menţionează explicit contribuţiile diferite ale autorilor, anume că „Lazăr Vlăsceanu a formulat conceptul şi textul” (p. 21), în cele ce urmează, atunci când voi aborda aceste aspecte, mă voi referi la L. Vlăsceanu, fără a-l mai menţiona (cu toată preţuirea pe care i-o port) şi pe M.-G. Hâncean.

*3. Georgescu (1987, pp. 47-48) argumentează că tema poziţei geografice nefavorabile este recurentă în scrierile autorilor români vechi. La Ureche (1998, p. 11) apare tema că ţara a fost „în calea răotăţilor”, ceea ce a făcut ca mulţi dintre cei care au locuit-o în trecut „n-au mai putut suferi, ce s-au răsipit şi s-au pustiit”. De la I. Tăutu, T. Balş, la G. Bariţ, Gh. Dimitriu, I.C. Brătianu până la A.D. Xenopol, aceeaşi problemă revine. Georgescu notează că „răotăţile” avute în vedere nu îi priveau în primul rând pe otomani, ci pe vecinii din nord, est şi vest; iar după 1775 şi 1812, când Moldova a fost înjumătăţită nu de

turci, ci de austrieci şi ruşi, tema a devenit şi mai intensă.

*4. Desigur că nu e singurul caz. Este impresionantă, de exemplu, şi descrierea unei invazii a lăcustelor în vremea lui C. Mavrocordat, făcută de E. Kogălniceanu (1895, pp. 60-62). Autorul leagă invazia lăcustelor de o secetă puternică, urmată de ploaie „pre multă", care a favorizat recolte extrem de bune (că, zice cronicarul, „socotiau omenii că n-ar găsi loc unde să le pue"). Plaga a durat câţiva ani şi a provocat foamete (şi, desigur, creşterea imensă a preţurilor).

*5. Orizontul spaţial este un construct filosofic, iar Blaga îi acordă explicit acest statut: de aceea nu are niciun sens să legăm concepţia lui despre, de exemplu, spaţiul mioritic de ipoteza geografică. Aşa cum scrie el,

> un suflet, individual sau colectiv, poate să trăiască inconştient într-un anume orizont spaţial chiar şi atunci când peisajul real al vieţii sale cotidiane contrazice la fiecare pas structura spaţiului inconştient. Astfel avem motive să credem că de pildă românul trăieşte inconştient în spaţiul mioritic, chiar şi atunci când realmente vieţuieşte de zeci sau sute de ani pe bărăgane (Blaga: 1969a, p. 49).

Şi invers, „în unul şi acelaşi peisaj pot să coexiste suflete fixate inconştient asupra unor spaţii-matrice cu totul diferite" (p. 129).

*6. E interesant să ne gândim la distanţa uriaşă dintre o perspectivă precum cea a lui Vulcănescu şi cea a unui autor ca Dobrogeanu-Gherea. Pentru cel din urmă, fatalismul ţăranului român – rezumat simplu în trei cuvinte: „Aşa vrea Dumnezeu" – nu are o natură metafizică. El nu exprimă decât dubla robie a acestuia: în faţa forţelor naturii şi în faţa regimului instituţional neoiobăgist (Dobrogeanu-Gherea: 1977, pp. 106-107).

*7. Acemoglu şi Robinson arată că:

> Atunci când elitele care monopolizează puterea politică *de jure* pierd acest privilegiu, ele pot încă să exercite o influenţă disproporţionat de mare asupra politicii prin creşterea intensităţii acţiunii lor colective (de exemplu, prin lobby mai mare, mite, intimidarea celor mai de jos şi forţă brută) şi astfel să îşi asigure continuarea setului vechi de instituţii economice (2006a, p. 326)

Aceste împrejurări pot să explice, cel puţin parţial, existenţa unui balans socioeconomic pe care îl întâlnim inclusiv în societatea românească – o continuă revenire la practici mai vechi, la instituţii extractive, după fiecare episod de schimbare instituţională progresivă. (Cum vom vedea, VH [2014] analizează pe larg această chestiune).

*8. Ideea că promisiunile nu sunt credibile fără un sprijin instituţional este formulată cu claritate de R. Rosetti, în legătură cu condiţiile care

au dus la răscoala ţăranilor din 1907 din România:

> Exploziunea din primăvara trecută a dovedit ca ţărănimea e sătulă de sistemul de până astăzi, consistând într-o alternare necontenită de măguliri şi de făgăduinţi neţinute de o parte, de împilări, de jafuri şi de răle tratamente de alta.
>
> Violenţa şi întinderea exploziunii ni dovedesc cât de adâncă şi de obştească este nemulţămirea. A crede că o asemene stare de lucruri se poate vindeca cu jumătăţi de măsuri, cu vorbe măgulitoare şi sforăitoare, şi cu făgăduinţi mai mult sau mai puţin lămurite este o copilărie (Rosetti: 1907, p. 629).

Rosetti îl citează aici pe Taine, pentru a face o analogie cu perioada premergătoare Revoluţiei Franceze din 1789: ca şi atunci, în Franţa, e nevoie – crede Rosetti – de o schimbare instituţională în România pentru a rezolva problemele existente.

*9. Se cuvine de asemenea notat că şi instituţiile formale sunt uneori expresia unei combinaţii între elemente formale şi informale. În „Porunca domnească", tipărită la începutul primei ediţii a *Legiuirii Caragea*, domnul enumeră trei tipuri de norme juridice de la care a pornit în elaborarea propriei sale întocmiri juridice: obiceiurile, dreptul roman („pravilele împărăteşti ale romanilor") şi normele anterioare, înscrise în condicile domneşti. Dar apelul la ele nu asigura o judecată corectă şi deci dreptatea pentru membrii societăţii. Cele trei feluri de norme fie intrau în contradicţie între ele, fie permiteau intepretări („tâlcuiri) diferite, fie pur şi simplu nu mai corespundeau, dat fiind că în timp obiceiurile s-au modificat. Rezultatul consta fie în decizii confuze („ca cum ar înnota în noeanuri de ape turbure ce se tălăzuesc de multe vânturi împrotivitoare"), fie în injustiţie pur şi simplu (căci „se abăteau de pe voinţa celor mai tari sau celor mai meşteşugăreţi în vicleşuguri, care tot la o pricina puneau înnainte când obiceiul, când condica ţării, când pravilele împărăteşti, după plăcerea lor"). Pravila pe care o realizează Caragea este un mix în care sunt incluse elemente din toate cele trei izvoare: ea a fost alcătuită, urmărindu-se o cât mai potrivită alcătuire, „primind apoi unele din cele vechi, iar altele îndreptând, cele mai multe adăog\nd" (vezi Stoenescu: 1905, p. 23).

*10. Un alt exemplu: predominarea relaţiilor clientelare în societatea românească pare să fie foarte clară în cazul funcţiilor în administraţia publică (acum e vorba de fenomenul „patronajului"). În celebrul său articol „1907 din primăvară până'n toamnă", Caragiale descria cât se poate de sugestiv o lume pe care şi astăzi o vedem în faţa ochilor:

> Administraţia e compusă din două mari armate. Una stă la putere şi se hrăneşte; alta aşteaptă flămânzind în opoziţie. C\nd cei hrăniţi au devenit impotenţi prin nutrire excesivă, iar cei flăm\nzi au ajuns la completă famină, încep tulburările de stradă... A căzut un guvern şi a venit altul, îndată, toată administraţia ţării, şi cea de Stat, şi cea de judeţ, şi cea comunală – de la prefecţi şi secretari generali de ministere, p\nă la cel din urmă agent de poliţie şi p\nă la moaşa de mahala –, se înlocueşte... pentru mai mare expeditivitate chiar pe cale telegrafică. O clientelă pleacă, alta vine; flăm\nzii trec la masă, sătui la penitenţă. Şi asta aşa mereu şi pe r\nd.

Totuşi, lucrurile nu stau chiar atât de simplu: administraţia tinde mereu să se stabilizeze, să se „birocratizeze" şi astfel să pună o frână puternică patronilor (politicienilor, de cele mai multe ori). Chiar şi în perioada regimului socialist, partidul a pierdut în timp controlul asupra administraţiei, mai cu seamă atunci când chiar el s-a birocratizat. De la Troţki încoace (*Revoluţia trădată*) s-a argumentat că stabilizarea regimului, chiar şi a celui comunist, conduce la o birocratizare puternică, pe care cutremurele politice nu o mai pot clinti uşor.

Sigur, periodic relaţiile patron-client au răbufnit în noi forme. Una nouă, inclusiv la noi, a fost puternica politizare a administraţiei în ultimele două decenii.

*11. Un argument interesant legat de acest aspect produce B. Katargiu (1914). După el, vechea organizare agricolă, stabilită prin Regulamentele organice, pune în prim-plan drepturile reciproce dintre proprietari şi ţărani. Între aceştia se încheie tocmeli realizate „de bunăvoie". Relaţiile sunt, în fond, de piaţă: ţăranii pot sau nu să cumpere pământ, iar între proprietari este concurenţă care cum să vândă. Concurenţa reglează obligaţiile impuse ţăranilor:

> Am auzit vorbindu-se de învoieli foarte apăsătoare din partea proprietarului către ţăran. Nu primesc aceasta, fiindcă ştiu că nu poate fi un proprietar aşa de nemernic, încât să ceară de la locuitorii săteni nişte astfel de condiţiuni; căci, din contra, este în interesul lor să concure cu alţi proprietari în a da mai multe avantaje săteanului. Şi această concurenţă este în favoarea săteanului şi în defavoarea proprietarului apăsător (Katargiu: 1914, p. 100).

Aceste aranjamente permiteau ţăranilor să se mute pe moşiile pe care puteau găsi condiţii mai avantajoase. În discuţiile din 1862 cu privire la preconizata reformă agrară, Katargiu a fost ferm împotriva împroprietăririi ţăranilor. Una dintre raţiunile expuse de el în favoarea acestei poziţii este aceea că, dacă se face împroprietărirea ţăranilor, situaţia lor se va înrăutăţi, fiindcă ei vor fi legaţi de moşie.

Într-un mod pervers, proprietatea nu eliberează, ci robeşte.

> Ei bine, d-lor, să vă spuiu eu ce preocupă pe cei cari sustin împroprietărirea ţăranului cu sila. Este aceea că, dând ţăranului 3 sau 5 pogoane, cari să fie proprietatea absolută a lui, cu acestea se robeşte, se leagă mai mult de pământul acelei moşii, pe când prin învoielile de bunăvoie vă temeţi că sătenii vor părăsi cu toţii moşia şi vor merge să se aşeze pe alta, unde ar găsi condiţiuni mai avantagioase. Tocmai d-voastră voiţi aservirea ţăranilor şi vă este frică a le lăsa dreptul de a zice: „Ne ducem depe un pământ strâmt şi sterp pe un pământ mai larg, mai roditor şi cu un preţ mult mai ieftin!" (Katargiu: 1914, p. 362).

(E important de notat că împroprietărirea s-a făcut cu plată.) Argumentele lui Gherea privind neoiobăgia pot fi desigur conexate cu această previziune a lui B. Katargiu.

Argumentele de acest tip au o istorie lungă în gândirea politică. Locul clasic este Grotius (2005, cartea 2, cap. 5). Referindu-se la sclavia voluntară, autorul nota că o astfel de condiţie presupunea că sclavia este acceptată în limite naturale şi nu conţine niciun element nejustificabil de severitate. Ea consta în aceea că obligaţiei de a depune o muncă de durată (pe durata întregii vieţi) îi corespunde un sprijin sigur de durată, pe care – adaugă Grotius – adesea nu îl au muncitorii care sunt angajaţi cu ziua. Altfel zis, condiţia de dependenţă e uneori preferabilă celei de libertate. Citându-l pe Posidonius Stoicul, Grotius arată că au existat cazuri în care mulţi oameni liberi, conştienţi de propria slăbiciune, şi-au dat acordul să devină sclavi (sclavia voluntară apare astfel ca o relaţie contractuală): stăpânii le oferă cele necesare vieţii, în schimb ei muncesc atât cât pot.

*12. Pilduitoare în acest sens este următoarea întâmplare: descriind înmormântarea lui Titu Maiorescu, în 2 iulie 1917, Al. Marghiloman notează că aceasta fusese

> de o simplicitate absolută. Mulţime multă şi mare reculegere. … Singur Carp s-a abţinut de la orice semn de simpatie, Paul Theodoru şi Golescu l-au rugat cu insistenţă; el le-a răspuns cinic: „De ce aş face lui Maiorescu o politeţă pe care el nu poate să mi-o întoarcă?" (Marghiloman: 1994, p. 191).

Aici, Carp neagă existenţa reciprocităţii de al doilea fel, generalizată. El nu acceptă să se comporte decât potrivit unei reguli a reciprocităţii bilaterale: îţi fac o politeţe numai dacă exact tu îmi vei răspunde la fel; însă resping să mă comport politicos pentru că mă aştept ca, în general, ceilalţi oameni să se comporte politicos, la rândul lor, cu mine. Carp nu doar că afirmă reciprocitatea bilaterală, dar face aceasta prin respingerea celei generalizate.

Marghiloman descrie ca cinică replica lui P.P. Carp. Cinicul este o persoană post-morală: el nu acceptă standardele morale instituite, respinge direct convenţiile existente. (Când, ca un câine, cinicul doarme pe străzi, el face acest lucru nu pentru că nu are locuinţă, ci pentru că e post-sedentar.) Morala apare doar după ce comportamente care exprimă reciprocitatea multilaterală s-au generalizat; iar a te comporta post-moral înseamă a pune sub semnul întrebării acest tip de reciprocitate, nu pur şi simplu a te comporta neştiind că ea este posibilă.

*13. Aproape la fel de cunoscute sunt şi versurile lui Eminescu din *Epigonii*: „În noi totul e spoială, totu-i lustru fără bază…/ Noi în noi n-avem nimica, totu-i calp, totu-i străin!”.

*14. Nu trebuie să căutăm multă rigoare în textul lui Maiorescu. În fapt, articolul său celebru nu era nicidecum unul academic. Sigur, din acest motiv este greu să înţelegem ce avea el în vedere, ce înţelegea prin fond sau prin formă; sau cum putea trece atât de fără precauţii de la susţineri epistemice („iluzii fără adevăr”) la angajări ontologice („singura clasă reală la noi este ţăranul român”). Patapievici (2014, p. 117) notează corect că aici, „ca de obicei, limpezi sunt numai lucrurile negate: lucrurile în numele cărora negaţia ar putea fi adevărată rămân doar să fie presupuse”.

*15. Maiorescu indică ineficienţa drept una dintre consecinţele deloc de dorit ale fenomenului formei fără fond:

> Forma fără fond nu numai că nu aduce niciun folos, dar este de-a dreptul stricăcioasă, fiindcă nimiceşte un mijloc puternic de cultură. Şi prin urmare vom zice: este mai bine să nu facem o şcoală deloc decât să facem o şcoală rea, mai bine să nu facem o pinacotecă deloc decât să o facem lipsită de arta frumoasă; mai bine să nu facem deloc statutele, organizarea, membrii onorarii şi neonoraţi ai unei asociaţiuni decât să le facem fără ca spiritul propriu de asociare să se fi manifestat cu siguranţă în persoanele ce o compun; mai bine să nu facem deloc academii, cu secţiunile lor, cu şedinţele solemne, cu discursurile de recepţiune, cu analele pentru elaborate decât să le facem toate aceste fără maturitatea ştiinţifică ce singura le dă raţiunea de a fi (Maiorescu: 1978, p. 130).

Aici, Maiorescu formulează şi o soluţie. Aceasta este conservatoare: e preferabil să nu se introducă „forme” noi. Perspectiva conservatoare a lui Maiorescu ia ca model societăţile occidentale. Acolo au existat fundamente istorice care „au produs cu necesitate acele forme şi fără a căror preexistenţă ele nici nu ar fi putut exista” (p. 125). Această imagine a unei creşteri organice (ba chiar de-a dreptul deterministe!) e apoi opusă de Maiorescu realităţii societăţii noastre.

16 Dacă există o opoziţie veritabilă în societatea românească, atunci – subliniază oarecum ironic Zeletin – este vorba nu de cea dintre formă şi fond, ci dintre structura economică şi socială modernă şi o cultură reacţionară:

> Evoluţia societăţii noastre moderne înfăţişează următoarea privelişte caracteristică: jos, un substrat economic ce a păşit vertiginos înainte; sus, un factor spiritual care a rămas cu totul îndărăt; activitatea burgheziei a forţat cel dintâi factor mereu spre viitor, în vreme ce activitatea reacţiunii a ţinut cu tenacitate pe cel din urmă în loc. Şi aşa societatea noastră se alcătuieşte în prezent din două pături suprapuse, perfect duşmane: o structură economică socială modernă şi un spirit public medieval, concretizat într-o serie de curente culturale reacţionare (Zeletin: 2006b, p. 276).

*17. Acesta este fenomenul pe care îl indica în mod critic Maiorescu: dacă ocolim regula, costurile cu adoptarea ori asimilarea ei apar ca fiind foarte mici. Vrem ştiinţă – şi atunci înfiinţăm academia; imediat apoi apar şi academicienii. E simplu, eficient, costurile sunt scăzute.

*18. Dilemele sociale spun şi un alt lucru interesant: soluţia optimă nu este întotdeauna cea care se impune cel mai direct; „Scumpul mai mult păgubeşte şi leneşul mai mult aleargă”, zice o vorbă.

*19. Deşi am dubii, cred că termenul „blatist” este cel mai potrivit pentru a descrie acel comportament care în limba engleză e denumit *free rider*. Termenul „blatist” a fost folosit timp de decenii (şi, ocazional, este încă utilizat) pentru a desemna comportamentul călătorului clandestin, în general în călătoriile cu trenul. Blatistul este oportunist: el vrea să obţină beneficii chiar dacă nu doreşte să îşi asume costurile acţiunii colective. Nu sunt însă de neglijat şi alte opţiuni, precum: *trişor* (etimologie franceză), *şmecher* (etimologie germană), *şarlatan* (etimologie franceză), *pişicher* (etimologie turcă), *şnapan* (etimologie franceză), *coţcar* (etimologie sârbo-croată), *pungaş* (etimologie maghiară), *potlogar* (etimologie sârbo-croată), *escroc* (etimologie franceză), *pehlivan* (etimologie turcă), *chiulangiu* (etimologie turcă). Trebuie subliniat că aceşti termeni, precum şi alţii („onest” sau „oportunist” etc.) nu sunt luaţi aici ca având o semnificaţie morală. Morala cred că intervine mult mai târziu în procesul pe care îl studiem.

*20. În *decât o mie de vrăbii pe gard, mai bine una-n mână*, actorul cu care interacţionezi este natura; dar nu avem niciun motiv să credem că natura cooperează, mai degrabă decât că nu coopereze.

*21. Vorba populară: *copilul cu două moaşe rămâne nemoşit* spune de asemenea ceva adânc despre cooperare. Aparent, ea ar zice că cele

două moaşe se încurcă între ele atunci când lucrează – şi de aceea rezultatul nu este unul bun. Dar dacă interpretăm situaţia în cauză ca o dilemă socială, atunci alta e concluzia: că fiecare moaşă lasă munca pe seama celeilalte (se comportă oportunist), iar rezultatul provine de aici. (Proverbele au o particularitate: ele enunţă ceva universal cu referire la cazuri cu totul particulare.)

Probabil că cea mai veche referire la o situaţie de acest gen se găseşte într-un pasaj din *Politica* lui Aristotel:

> Lucrul comun tuturora este foarte puţin îngrijit, deoarece oamenii se preocupă mai degrabă de lucrurile proprii şi mai puţin de cele comune sau atât cât îl priveşte pe fiecare. Ei le neglijează crezând că se ocupă de ele altcineva. Tot aşa şi în treburile gospodăreşti, servitorii numeroşi slujesc mai prost decât cei mai puţini (Aristotel: 2001, 1261b, p. 81).

*22. Evident, ce înseamnă „a supravieţui" depinde de context: supravieţuirea în România în perioada socialistă are alt înţeles decât supravieţuirea într-o societate înapoiată sau chiar decât supravieţuirea în România într-o vreme mai veche. Cum scria Chirot:

> Nicio ţară est-europeană, nici măcar România, nu era o Etiopie sau o Burma, cu foamete şi revenire la economii primitive, de subzistenţă locală. Poate că mai multe din aceste economii, în particular România şi, într-o măsură mai mică, Polonia, erau conduse în acea direcţie, dar ele mai aveau mult de picat până să ajungă la nivele atât de joase. ...La scară mondială, ele erau economii bogate, bine dezvoltate, nicidecum sărace (1991, p. 279).

*23. Referindu-se la revoltele ţărăneşti, Şt. Zeletin indică foarte clar această problemă:

> Pricina acestei ridicări în masă a ţărănimii nu e numai mizeria, ci şi starea de prefacere continuă a acestor vremuri, care pune pe ţăran într-o dispoziţie sufletească de extremă înăsprire. Căci ţăranul este personificarea însăşi a principiului inerţiei: el vrea să fie aşa cum au fost părinţii săi. Pentru el, tradiţia e sfântă: cel ce o schimbă devine un păgân (2005, p. 20).

Evitarea riscului înseamnă păstrarea *status quo*-ului: tradiţia este privilegiată ca opţiune de acţiune.

*24. Reamintesc aici descrierea pe care o oferă D. Cantemir acestui tip de comportament al ţăranilor moldoveni: aceştia

> se mulţumesc să adune în jitniţe numai atât cât le trebuie pentru hrana lor vreme de un an sau, cum au ei obiceiul să zică, până la pâinea cea nouă; de aceea când vine vreun an neroditor sau când o năvălire a vrăjmaşului îi împiedică să secere sunt în primejdie să moară de foame (*Descrierea Moldovei*, partea a II-a, cap. XVI, pp. 172-173).

*25. Strategia supravieţuirii vizează un orizont de timp de scurtă durată. Cum scria Eminescu (în *Scrisoarea I*): „Vezi pe-un rege ce-mpânzeşte

globu-n planuri pe un veac,/ Când la ziua cea de mâine abia cuget-un sărac”.

*26. Cu metaforele caracteristice stilului său, L. Blaga formulează astfel această idee: „Populaţia românească arăta o rezervă împinsă până la boicot – e vorba despre un boicot firesc, şi nu lucid organizat – faţă de stăpânirea recunoscută exterior, dar nu lăuntric. …Acest boicot al istoriei, foc arzând sub cenuşa marii linişti, era înţelepciunea vitală a strămoşilor noştri, darul cu care au fost binecuvântaţi deodată cu frunza verde” (Blaga: 1969b, p. 231). (Aici am argumentat însă, spre deosebire de Blaga, că acest boicot e pur şi simplu un răspuns raţional la un anumit tip de situaţie, nicidecum o atitudine sublimă ori un dar ceresc.)

Un alt exemplu: „Românii au trăit o mie de ani ca plantele… Unui popor de ţărani i-a făcut mare plăcere să nu intervină în cursul lumii”, scria Cioran (1998, p. 58). Incertitudinea creează norme conservatoare: norme care identifică drept comportament ideal păstrarea stării de fapt, statornicia. O acţiune care deviază de la ceea ce este efectiv e proastă şi trebuie dată la o parte; prudenţa te constrânge să nu cooperezi.

Capitolul 5

Concluzii

5.1. Opţiuni teoretice de bază

Voi începe prin a relua o susţinere care pentru mine este crucială: orice cercetare ştiinţifică trebuie să se ghideze după un ansamblu de opţiuni teoretice. Cele pe care mă sprijin au fost deja formulate explicit în mai multe rânduri. Voi reaminti aici trei dintre ele.

Mai întâi este postulatul individualist (metodologic), după care orice explicaţie pe care o producem şi pe care o considerăm acceptabilă trebuie „în ultimă instanţă" să poată fi reformulată în termenii acţiunilor membrilor individuali ai societăţii. Chiar dacă am vorbit adesea şi despre alte „entităţi" sociale, cu caracter supra-individual, cărora le putem atribui proprietăţi specifice, până la urmă putem să descriem orice fapt ca rezultat al interacţiunilor individuale, al unor mecanisme specifice de agregare a alegerilor individuale pentru a produce o alegere colectivă[1]. Structurile sociale, aranjamentele instituţionale pe care le-am analizat sunt construcţii umane, nu doar în sensul general că funcţionează în societate, ci şi într-unul specific, că fiecare poate fi analizată, până la urmă, ca expresie a unor microinteracţiuni între membrii societăţii.

În al doilea rând, am admis că oamenii acţionează „raţional" (cel puţin într-un sens foarte slab, în acela că nu sunt contradictorii în alegerile pe care le fac). Multe dintre acţiunile oamenilor pot imediat să fie clasificate astfel, dar multe nu. Or, unele dintre acţiunile care ne apar ca iraţionale sunt de fapt raţionale.

Exemplul clasic este acela al unui incendiu care izbucneşte într-un spaţiu public închis (un caz dramatic a fost şi în Bucureşti în octombrie 2015). Oamenii par să reacţioneze atunci iraţional, iar îmbulzeala care se creează pentru a ieşi din acel spaţiu dă naştere unor rezultate îngrozitoare. Numai că, dacă privim lucrurile la rece, constatăm că fiecare persoană aflată în acea situaţie a reacţionat raţional: era cea mai bună opţiune pe care o avea fiecare, de a-şi căuta singur salvarea.

Uneori se pare însă că apelul la raţionalitatea actorilor este ireconciliabil cu comportamentele lor. Comportamentele morale par să fie paradigmatice în acest sens: cerinţa de a ne comporta moral este de multe ori incompatibilă cu urmărirea interesului personal. Cred că e o eroare să gândim astfel. Comportamentul moral nu este în răspărul comportamentului raţional, ci, dimpotrivă, este coerent cu acesta[2].

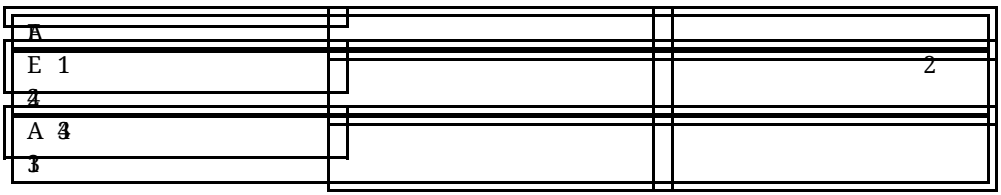
Din păcate, nu este aici locul pentru a argumenta în acest sens. Voi da numai un exemplu, pentru a avea o idee asupra strategiei pe care o susţin. Este vorba despre comportamentul altruist: prin definiţie, acesta este un comportament neraţional. Căci a te comporta altruist înseamnă a acţiona astfel încât beneficiile unei alte persoane să crească, chiar dacă acţionând în acest mod beneficiile tale vor fi mai mici decât ar fi fost dacă te-ai fi comportat altfel. Aceste comportamente se întâlnesc într-un număr copleşitor în viaţa de zi cu zi, dar şi în situaţii ieşite din comun: comportamentul altruist faţă de membrii familiei şi faţă de prieteni, cel în care cineva sare în ajutorul altei persoane aflate în dificultate (a căzut pe stradă, ar fi în pericol etc.), dar şi cel în care cineva îşi dă viaţa în război sau în altă situaţie excepţională. În mod standard, încercările de a explica existenţa acestor comportamente iau două forme. Potrivit primeia, ele pot fi explicate prin faptul că oamenii au, în afara preferinţelor „raţionale” şi deci „egoiste”, un alt set de preferinţe („morale”), care îi determină să aleagă altfel decât raţional, egoist. Potrivit celei de-a doua, un comportament altruist este de fapt unul raţional, egoist, dar într-un fel mai subtil. Când cineva îşi ajută un prieten, o face nu altruist, ci pentru că astfel el se simte mai bine sau va avea o imagine mai bună în faţa celorlalţi membri ai grupului, aşadar se comportă egoist: este nevoie doar să adăugăm

în funcţia lui de utilitate astfel de beneficii, iar comportamentul nu mai apare ca egoist. O astfel de înţelegere a altruismului – că un comportament altruist produce şi o creştere a utilităţii – este implicată şi în cunoscuta formulă a lui Ovidiu: „A-i ajuta pe oameni e-a omului plăcere/ Şi inimile altfel nu poţi să le câştigi”[3] (*Ex Ponto*, II, 9, v. 39-40). Sau, când cineva se comportă altruist faţă de membrii familiei sale, face astfel pentru că genele i se vor perpetua prin faptul că bunăstarea membrilor familiei sale creşte. Cum zice o vorbă celebră (a lui J.B.S. Haldane, din 1932): „Mi-aş da viaţa pentru doi fraţi sau pentru opt veri”.

Altruismul, voi susţine, nu este un egoism subtil, ci este genuin. Pentru aceasta, voi apela la aşa-numita abordare multinivelară a evoluţiei (Sober, Wilson: 1998; Wilson: 2015; Okasha: 2006). Simplu spus, ideea este că, în interiorul fiecărui grup, cei care sunt altruişti au întotdeauna beneficii mai mici decât egoiştii raţionali: ei vor fi întotdeauna dezavantajaţi în raport cu aceştia. În interiorul grupului, a nu fi altruist este de fiecare dată o opţiune mai bună decât a fi altruist. Dar dacă mutăm atenţia de la ceea ce se întâmplă în interiorul unui grup la populaţii de grupuri, totul apare într-o altă lumină: grupurile în care altruiştii sunt mai mulţi sunt mai prospere decât cele în care altruiştii sunt mai puţini. Ele vor fi mai adaptate; vor tinde să dureze mai mult şi să se răspândească. Un text al lui Ch. Darwin este mai mult decât exemplar pentru această abordare:

> Deşi un grad înalt de moralitate nu dă decât un avantaj redus sau nici [un avantaj] fiecărui individ separat sau copiilor săi, asupra celorlalţi oameni din acelaşi trib o sporire în numărul oamenilor bine dotaţi, precum şi un progres în [dezvoltarea] criteriului de moralitate vor da cu siguranţă un avantaj imens unui trib asupra altuia. Un trib cuprinzând mulţi membri care au un grad înalt de patriotism, fidelitate, supunere, curaj şi simpatie, fiind întotdeauna gata să se ajute reciproc şi gata să se sacrifice pentru binele comun, va învinge majoritatea celorlalte triburi, şi aceasta ar constitui selecţia naturală. Din toate timpurile, în toată lumea, unele triburi au înlocuit alte triburi; şi deoarece moralitatea este unul dintre elementele importante ale succesului lor, criteriul de moralitate şi numărul de oameni bine dotaţi vor tinde pretutindeni să se ridice şi să crească (Darwin: 1967, p. 115).

Să luăm un exemplu foarte simplu. Să presupunem că membrii unui grup au la dispoziţie două alternative de acţiune: *E* (egoistă) şi *A* (altruistă). În interacţiunile binare, ei vor obţine rezultatele descrise în matricea de mai jos:



Se vede imediat că structura acestor interacţiuni corespunde celei a unei dileme a prizonierului. Acum, dacă grupul este alcătuit numai din persoane care au ca strategie pe *E*, atunci fiecare obţine în fiecare caz câte două puncte, deci media câştigurilor membrilor grupului este 2. Dar dacă grupul este alcătuit, în proporţii egale, din oameni care au ca strategie pe *E* şi, respectiv, pe *A*, atunci avem: 1) când cineva joacă doar *E*, atunci obţine 2 puncte când se întâlneşte cu altcineva care joacă tot *E* şi 4 puncte când se întâlneşte cu cineva care joacă *E*, deci în medie obţine (4 + 2)/2 = 3 puncte; 2) când cineva joacă doar *A*, atunci obţine 3 puncte când se întâlneşte cu altcineva care joacă tot *A* şi 1 punct când se întâlneşte cu cineva care joacă *E*, deci în medie obţine (3 + 1)/2 = 2 puncte[4]. În medie însă, membrii acestui grup câştigă (3 + 2)/2 = 2,5 puncte, deci acest grup e mai prosper decât primul şi, evoluţionist vorbind, are şanse mai mari să se perpetueze[5]. Aceasta, chiar dacă persoanele care joacă alternativa altruistă *A* vor fi în cadrul grupului mai puţin prospere decât cele care joacă egoist[6].

Conceptul de raţionalitate pe care l-am avut în vedere în această lucrare nu este însă cel standard, constând în maximizarea[7] a ceva (a beneficiilor, a utilităţii individuale etc.). Am apelat la cel al lui H. Simon, de raţionalitate limitată[8]: după Simon, modul în care acţionăm este delimitat de constrângeri interioare şi exterioare. Mai întâi, capacitatea noastră de a strânge şi de a procesa informaţia este limitată: cunoaşterea noastră este întotdeauna fragmentară şi incompletă; consecinţele acţiunilor noastre nu pot fi toate cunoscute (de aceea, adesea apelăm la evaluări simplificatoare); atenţia noastră nu este foarte întinsă:

luăm decizii pe baza unei analize seriale (căci nu te poţi gândi la prea multe lucruri în acelaşi timp), iar atenţia se schimbă de la un moment la altul; puterile noastre de observaţie şi de comunicare sunt limitate: învăţăm adaptându-ne comportamentul la scopuri; mai mult, capacitatea memoriei noastre e limitată; suntem creaturi care avem obiceiuri şi rutine: normele pe care le acceptăm joacă un rol hotărâtor în tot ceea ce facem. În al doilea rând, suntem limitaţi şi de mediul organizaţional care creează cadrele în care alegem: organizaţiile operează cu o diviziune a muncii, iar astfel ele direcţionează şi ne limitează atenţia la sarcinile care ni se dau; organizaţiile produc practici standard, permiţând astfel apariţia unor comportamente rutiniere, ce reduc mult eforturile pentru a realiza o anumită acţiune; ele stabilesc un sistem ierarhic de autoritate şi de influenţă (astfel, deciziile se transmit în întregul lor – în jos sau lateral); organizaţiile stabilesc – formal sau informal – cum se transmite informaţia şi ce informaţie se transmite; în sfârşit, organizaţiile pregătesc şi îndoctrinează, în acest fel „internalizând" influenţa: ele determină ce criterii de luare a deciziei sunt admisibile (Simon: 1997, cap. V). (Nu este greu de observat că pentru Simon de multe ori influenţa organizaţională e o referire la cea instituţională.)

Ca urmare, susţine Simon, omul este raţional, dar raţionalitatea lui este una limitată. Aceasta înseamnă două lucruri. Mai întâi, alternativa aleasă nu este neapărat cea mai bună dintre cele disponibile, cea care maximizează (adică cea care produce cele mai mari beneficii în raport cu costurile aplicării ei). Comportamentul raţional nu este maximizator; mai degrabă, susţine Simon, acesta este „satisficient". Simon a inventat acest cuvânt combinând două condiţii: a fi *satis*făcător şi a fi su*ficient*. Un comportament satisficient se bazează pe o alternativă „destul de bună" pentru a atinge scopurile agentului.

Încă două observaţii privind conceptul de raţionalitate sunt necesare aici. Prima e că în niciun caz nu am asumat că în fiecare situaţie în parte fiecare om este raţional (fie şi numai în mod limitat). Concluziile propuse au plecat întotdeauna de la considerarea unui număr mare (imens, în fapt) de comportamente individuale şi de la ideea că membrii unor grupuri mari de oameni acţionează, ca tendinţă generală, în mod raţional în situaţiile în

care se află, fie că acestea sunt sau nu definite prin apelul la cerinţele unor aranjamente instituţionale.

A doua observaţie este mai abstractă; e metodologică (şi priveşte o atitudine generală filosofică faţă de întreprinderea ştiinţifică). Am subliniat încă din prima frază a acestor concluzii că fiecare susţinere pe care o fac este în interiorul unei anumite scheme conceptuale. Ca urmare, atunci când am afirmat că oamenii acţionează raţional, chiar şi limitat, chiar şi doar statistic astfel, nu am făcut acest lucru la modul absolut. Ceea ce am susţinut a fost că putem să explicăm coerent şi corect fenomenele din societate dacă presupunem că oamenii se comportă raţional, deci dacă adoptăm o anumită schemă conceptuală. Din punctul meu de vedere, explicaţiile care presupun că în majoritatea acţiunilor lor oamenii procedează în mod raţional sunt cele mai bune explicaţii pe care le avem astăzi pentru a da seamă de cele mai multe fenomene sociale. Dar nu cred că putem merge mai departe cu această metainducţie pentru a conchide că, de aceea, avem temeiuri să susţinem că „în realitate" oamenii sunt raţionali. Nu sunt deloc convins că poate fi trasă o astfel de concluzie realistă. De aceea, rămân rezervat şi admit doar că ipoteza raţională este bună, fructuoasă, dar nu voi susţine şi că este adevărată. (Dar, pe de altă parte, poziţia mea nu implică nici teza că ea este falsă.)

A treia opţiune teoretică pe care m-am sprijinit în tot demersul de până acum a fost cea instituţională (mai precis, neoinstituţională). Am acceptat ca dată ideea că, în cele mai multe cazuri, oamenii acţionează într-un cadru instituţional, adesea extrem de complicat. Mai degrabă doar analitic (sau când punem la lucru vreun experiment ştiinţific) putem să încercăm să ne imaginăm cum ar putea ei să acţioneze în afara unui asemenea cadru instituţional. (Am scris „Urzeala instituţiilor" pentru a caracteriza acest tip de înţelegere a societăţii[9].) În plus, am adoptat un anumit concept de instituţie – ca echilibru în interaţiunile dintre membrii grupului. O instituţie constă în constrângeri asupra comportamentului individual; în acelaşi timp, ea furnizează stimulente care produc şi menţin un anumit tipar de comportament al actorilor afectaţi. Ea asigură un echilibru (stabil) în situaţiile în care mai mulţi indivizi interacţionează între ei. Dacă

instituţiile sunt înţelese în acest fel, atunci formarea şi impunerea unei instituţii nu se explică prin intervenţia unui agent extern: ea este rezultatul comportamentelor repetate ale actorilor implicaţi. Instituţia este ceva „emergent", dincolo de acţiunile fiecărui actor; ea exprimă un proces agregativ capabil să se autosusţină[10].

Una dintre distincţiile importante de care m-am folosit a fost aceea dintre instituţiile politice şi cele economice. Cele mai importante instituţii economice sunt drepturile de proprietate şi pieţele; aranjamentele de tip democratic sau autoritar ale societăţii, organizarea federativă sau nu a statului, sistemul parlamentar sau prezidenţial, sistemele electorale sunt instituţiile politice cele mai semnificative. Instituţiile economice furnizează stimulentele pentru actorii economici: cum să organizeze producţia de bunuri, cum să investească în capitalul fizic, în cel uman şi în dezvoltarea tehnologică. Ca urmare, instituţiile economice determină atât potenţialul de creştere economică, cât şi distribuţia resurselor între diferitele grupuri şi între membrii societăţii: distribuţia averilor şi a veniturilor, distribuţia capitalului fizic şi a celui uman. Întrucât instituţii economice diferite produc distribuţii diferite ale avuţiei sociale, oameni diferiţi şi grupuri diferite de oameni vor prefera instituţii diferite. Ca urmare, aceştia vor încerca să facă în aşa fel încât instituţiile alese social să fie cele care le exprimă cel mai bine interesele. Mecanismul prin care într-o societate sunt adoptate unele instituţii economice, şi nu altele este cel politic: e un rezultat al negocierii dintre diversele grupuri din societate. Or, rezultatul poate fi doar unul conjunctural, punctual – cu consecinţa că nu există nicio garanţie că el va fi reluat atunci când problema de alegere se repetă. Dar poate fi unul instituţional, prin care se formulează şi se aplică o regulă de rezolvare a conflictelor sociale, altfel zis o instituţie politică. Instituţia politică asigură credibilitatea mecanismelor de rezolvare a conflictelor şi oferă predictabilitate, ordine socială.

5.2. Drama cooperării

5.2.1. *Lipsa cooperării*

Nu numai la noi, ci în multe alte societăţi oamenii şi grupurile de oameni adesea nu reuşesc să coopereze, în situaţii care pot fi caracterizate ca dileme sociale, pentru a atinge un rezultat mai bun. Acest lucru are drept consecinţe o mulţime de fenomene sociale. În acelaşi timp, el însuşi trebuie explicat: de ce se întâmplă aşa? De ce, în timp, grupurile de oameni nu au dezvoltat aranjamente sociale prin care să depăşească un astfel de impas? Acum vreo cinci decenii, contrar opiniei prevalente, autori ca Olson sau Hardin sugeraseră că depăşirea impasului cooperării este greu de realizat: logica acţiunii colective ne duce inexorabil la rezultate proaste, cele ale necooperării; „tragedia bunurilor comune" este exact ceea ce ne aşteaptă. Dar nu este aşa! – au exclamat mulţi alţi cercetători: de cele mai multe ori, oamenii cooperează între ei şi vor găsi până la urmă mijloace pentru a coopera chiar şi în astfel de cazuri. Tragedia bunurilor comune poate fi evitată şi există multe mijloace pe care comunităţile de oameni le-au construit în acest sens (Ostrom: 2007, Ostrom *et al.*: 2002). O notă de optimism (în mare măsură întemeiat de numeroase cercetări aplicate) a revenit cu forţă. De aceea, atunci când cineva susţine că în anumite comunităţi a prevalat lipsa de cooperare, că aranjamentele instituţionale care au apărut au fost prea puţin eficiente, e nevoit să justifice asemenea fenomene, în faţa numeroaselor argumente că ceva cu totul diferit ar fi trebuit să se întâmple.

Am folosit două tipuri de argumente pentru a explica lipsa de cooperare. Unele privesc raţiunile care împiedică producerea de comportamente cooperante, celelalte privesc modul în care acţionează, în acelaşi sens, instituţiile apărute.

Să începem prin a ne pune în situaţia în care constrângerile externe de tip instituţional sunt slabe. Să presupunem, aşa cum realmente s-a întâmplat cu cele mai multe comunităţi umane tradiţionale, că resursele disponibile ale membrilor lor sunt foarte reduse, aproape de limita supravieţuirii. În aceste situaţii nu poţi fi deloc încredinţat că prin cooperare vei atinge o situaţie mai bună, şi anume una care să îţi garanteze supravieţuirea. De aceea, atunci intră în funcţiune principiul prudenţei, eviţi pe cât se poate

riscurile. Una dintre cele mai stăruitoare încercări de a explica lipsa de cooperare vine de aici: potrivit ei, oamenii aleg acele alternative ce reduc riscul unui eşec şi, pe de altă parte, asigură un câştig mic, dar sigur. Ei nu încearcă să îşi maximizeze beneficiile, ci, dimpotrivă, să evite pierderile, menţinând un anumit nivel al bunăstării, oricât de jos ar fi acesta.

Această explicaţie[11] este însă greşită. Fiindcă ea confundă problema cu soluţia ei. Comportamentul de tip oportunist al oamenilor este ales nu fiindcă ei doresc să obţină rezultate mai proaste, ci deoarece nu au stimulente suficient de puternice pentru a coopera. Cauzele lipsei de cooperare nu trebuie căutate în primul rând în existenţa unor condiţii materiale exogene care nu o stimulează (de pildă, precaritatea resurselor, care fac ca problema supravieţuirii să devină preocuparea centrală a membrilor grupului). Aceasta pentru că o condiţie exogenă poate fi întotdeauna reconstruită şi reinterpretată într-un cadru instituţional. Am discutat la un moment dat un exemplu din antropologie (Sahlins: 1972): ce înseamnă lipsurile poate fi redat în forme extrem de diferite. Noi, ca moderni, avem asumpţia că dorinţele, nevoile oamenilor sunt nelimitate. Dar dacă membrii unui grup consideră că acestea sunt limitate, atunci logica satisfacerii lor este cu totul diferită. La limită, societăţile primitive[12] de vânători-culegători ar putea fi caracterizate nu ca societăţi ale penuriei, ci ca unele ale afluenţei sau prosperităţii.

Mai relevant, pentru a preciza cauzele lipsei de cooperare, e chiar mediul social: ce ne aşteptăm în privinţa comportamentului celorlalţi. Atunci când nu suntem deloc siguri că ceilalţi sunt dispuşi să coopereze, nici propensiunea noastră spre cooperare nu e ridicată. Incertitudinea cu privire la comportamentul celorlalţi nu este propice cooperării, adică unui comportament care nu se concentrează, prudent, pe asigurarea unui nivel minim de supravieţuire. O scădere a incertitudinii nu este sprijinită nicidecum de fluctuaţii în societate. Când în aceasta au loc foarte des schimbări uneori foarte mari, înainte şi înapoi (iar ultimele două secole şi jumătate au fost exemplare în acest sens), este greu să se dezvolte aşteptări ridicate cu privire la o stabilitate şi o predictabilitate a comportamentelor celorlalţi.

Sigur, se poate contraargumenta că în societăţile tradiţionale

schimbările nu s-au întâlnit la tot pasul; dimpotrivă, acele societăţi au fost extrem de conservatoare, imobile. Satul românesc tradiţional a fost o astfel de societate, iar ţăranul român, vorba lui Zeletin, este „personificarea însăşi a principiului inerţiei". Atunci cum se poate explica comportamentul necooperant? Încercarea de a răspunde ne poartă spre cel de-al doilea tip de argumente pe care le-am avut în vedere: cele care probează că astfel de comportamente oportuniste sunt păstrate şi promovate de instituţiile apărute.

Aceste instituţii stimulează comportamentele care se bazează pe principiul prudenţei: ce-i în mână nu-i minciună. Cum a coopera este riscant, pentru fiecare actor comportamentul oportunist e raţional. Urmarea este că situaţia de echilibru în care se ajunge e una suboptimală, dar de cele mai multe ori deasupra liniei de plutire. Nu întotdeauna se întâmplă însă aşa. Exemplele în care panica raţională duce la rezultate dezastruoase abundă. Accentuez, am aici în vedere nu un comportament al actorilor considerat ca atare, ci comportamentul lor constrâns de instituţiile existente. Cum argumentam în capitolul anterior, ţăranii români, acum vreo sută de ani, care preferau să aibă loturi mici de pământ, să producă prioritar nu pentru piaţă, ci pentru gospodăria proprie se comportau astfel pentru că aşa era raţional pentru ei să procedeze, dat fiind cadrul instituţional existent.

În al doilea rând, instituţiile pot avea un efect puternic de delegitimare a comportamentelor care se bazează pe cooperare. Aceasta fiindcă altfel ordinea existentă ar fi pusă în pericol, iar gestionarea schimbării nu ar putea fi realizată. Am dat în acest sens exemplul comunităţilor tradiţionale într-un fel egalitare, care şi-au creat mecanisme de a împiedica devierile de la *status quo*. Pedepsirea ciobanului care avea oi mai multe, mândre şi cornute e un astfel de instrument raţional de a nu crea instabilitate în comunitate.

În al treilea rând, apare fenomenul fugii de competiţie. Vom putea recunoaşte situaţiile în care deficitul de cooperare a fost puternic într-un fel *a posteriori*, raportându-ne la tipul de instituţii pe care le întâlnim: instituţii care creează stimulente pentru a te sustrage interacţiunii cu alţii pe o arenă concurenţială, pentru a construi nişe proprii şi a avea acces separat la resurse, evitând

astfel întâlnirea cu alţi actori într-un spaţiu public comun. Aceste instituţii, de obicei predominante, au anulat competiţia, au produs stimulente pentru a redistribui, mai curând decât a produce, au favorizat *status quo*-ul şi nu ceea ce e nou. Instituţiile anticoncurenţiale sunt foarte greu de clintit. Fuga de competiţie nu elimină penuria prin furnizarea mai multor bunuri colective, ci prin convertirea ei într-o falsă abundenţă, prin crearea de monopoluri şi exploatarea cruntă de către elite a resurselor.

Întotdeauna adoptarea într-o societate a unor instituţii este expresia unei alegeri politice: e deci o formulă sintetică de configurare a raporturilor dintre interesele divergente ale grupurilor sociale din societate. De aceea, susţinerea centrală din această carte, că istoria societăţii româneşti este istoria fugii necontenite de competiţie, trimite către rolul pe care l-au avut elitele în raport cu celelalte grupuri sociale în alegerea unor astfel de instituţii care nu au favorizat competiţia.

Am acordat un spaţiu foarte larg în carte unui mod specific de a conceptualiza unele dintre temele[13] ridicate de ideea fugii de competiţie. E vorba de ideea de instituţie extractivă (Acemoglu, Robinson: 2006b, 2012). Cu ajutorul instituţiilor extractive, elitele au reuşit, secole la rând, să perpetueze un mod noncompetitiv de organizare socială. Decurge de aici (prin contrapoziţie) că a înlătura fuga de competiţie înseamnă a implementa instituţii incluzive. Ceea ce nu implică şi că adoptarea de instituţii incluzive înseamnă înlăturarea fugii de competiţie. Eliminarea fugii de competiţie înseamnă mult mai mult decât adoptarea instituţiilor incluzive: fuga de competiţie nu e doar schema unui tip de instituţii (adesea extractive), ci e şi schema consensuală de a oferi tuturor membrilor societăţii o opţiune – nu optimă, dar cel puţin acceptabilă. Ea nu este în primul rând un tip de soluţie, ci o strategie de a ocoli o soluţie.

5.2.2. *Stimularea cooperării*

Ce tip de aranjamente instituţionale este cel mai potrivit pentru ca societatea românească să se dezvolte? Răspunsurile care, cel puţin de-a lungul ultimului secol şi jumătate, au fost formulate cred că

pot fi evaluate ghidându-ne după două cerinţe pe care să le îndeplinească. Prima este aceea de a detecta structura dezirabilă, abstractă a acestora; a doua constă în identificarea unor strategii de construire efectivă a unor astfel de aranjamente.

În cazul primei cerinţe, disputa obişnuită în orice societate aflată în schimbare a dominat şi în cazul românesc: este sau nu de dorit să fie aplicate instituţiile de tip liberal (piaţă concurenţială, drepturi de proprietate, în plan economic; democraţie politică – altfel zis, sisteme competitive de alegere socială) în locul celor existente în mod tradiţional? Disputa este una metateoretică. Ea nu priveşte meritele acestei sau acestei instituţii economice sau politice, ci argumentele care se pot aduce pentru a susţine un anumit tip de aranjament instituţional.

Exemplul meu favorit în acest sens vine dintr-o lucrare scrisă cu mult timp înainte ca această dispută să se desfăşoare în prim-planul culturii noastre. E vorba de *Ţiganiada* lui I. Budai-Deleanu (vezi mai pe larg Anexa). Acolo, în contextul discuţiei despre meritele instituţiei monarhice în raport cu cele ale instituţiei democratice, unul dintre personaje (Janalău) mută argumentarea către nivelul metateoretic. El nu laudă şi nu defăimează vreuna dintre cele două genuri de instituţii, ci încearcă să identifice condiţiile generale în care se poate realiza o alegere între ele[14]. Astfel, el propune două criterii în raport cu care o astfel de alegere poate fi concepută. Primul e acela al respectării principiului pe care azi îl numim al „domniei legii”: în ce măsură fiecare dintre cele două tipuri de instituţii îl îndeplineşte. Al doilea este unul birocratic: cum este limitată, potrivit fiecăruia dintre acestea, acţiunea celor care exercită autoritatea. Adoptarea unui tip de aranjament instituţional trebuie, de asemenea, să ţină seamă de felul în care acesta corespunde condiţiilor de mediu extern, dar şi de mediu intern: celelalte instituţii care funcţionează în societate şi care au definit obiceiurile, năravurile, tiparele de comportament ale membrilor ei.

Înţeleasă astfel, prima cerinţă în cazul răspunsurilor la întrebarea privitoare la alegerea unui aranjament instituţional (constituţional) este formală, structurală: ea doar indică schema conceptuală după care se va realiza propriu-zis alegerea acestuia. Reamintesc aici că în acest mod am reconstruit în capitolul

anterior şi disputa paradigmatică din cultura noastră privind alegerea instituţională: cea privitoare la formă şi fond. Am argumentat acolo că nu avem în niciun caz a face cu vreo „teorie" a formei fără fond, ci doar cu o schemă generală prin care putem construi o explicaţie a relaţiilor dintre instituţii diferite şi chiar concurente.

Cea de-a doua cerinţă care constrânge acceptabilitatea unui răspuns la întrebarea prin care se caută identificarea tipului de aranjamente instituţionale capabile să promoveze dezvoltarea societăţii româneşti este de a identifica acele strategii de a le construi care să poată fi efective. Plecând de la taxonomia formulată de Ostrom (1990), există trei mari modalităţi de a construi structuri instituţionale care să facă faţă situaţiilor de felul dilemelor sociale. Primele două sunt, spune ea, cele standard: soluţia liberală şi cea hobbesiană. Cea dintâi constă, în primul rând, în a implementa mecanisme de piaţă (economice şi/sau politice) şi a dezvolta instituţia drepturilor de proprietate. A doua cere să se facă apel la un actor extern (de cele mai multe ori, azi, statul) care să stabilească acele tipuri de stimulente şi de sancţiuni aplicate actorilor astfel încât aceştia să accepte cooperarea ca soluţie preferată necooperării. A treia, locală, este cea prin care membrii comunităţilor, ai diverselor grupuri relativ mici de oameni care interacţionează (de cele mai multe ori repetat[15]) ajung să construiască ei înşişi aranjamente instituţionale specifice care stimulează cooperarea şi deci oferă şanse mai mari tranziţiei spre un echilibru superior – spre dezvoltare.

Argumentul pe care l-am dezvoltat îndeosebi în capitolele 2 şi 3 a fost acela că strategiile hobbesiană şi locală, cel puţin aşa cum – în modalităţi exemplare – le putem întâlni în cazul românesc, nu sunt unele de succes. De aici nu rezultă însă că numai strategiile de tip liberal sunt de succes, adică în stare să înlăture diverse caracteristici ale fugii de competiţie. Căci, mai întâi, nu am discutat decât unele dintre formele pe care le-au luat strategiile hobbesiană şi locală[16]. De asemenea, reţinerile formulate au fost globale şi nu vizează fiecare dintre trăsăturile instituţiilor cercetate.

Argumentul meu diferă însă într-un sens crucial de cel formulat de Ostrom. La Ostrom avem a face cu modalităţi de a construi cadre instituţionale care să răspundă situaţiilor de felul dilemelor

sociale. Or, eu nu discut aceste situaţii, ci – într-o abordare de ordinul al doilea – modalităţile prin care pot fi îndepărtate acele instituţii (sau doar consecinţe ale lor) care au apărut ca răspuns la dilemele sociale şi care se caracterizează prin aceea că includ mecanisme prin care competiţia este evitată. Altfel zis, nu am în vedere o situaţie de tipul unei dileme sociale şi nu pun întrebări precum: În ce fel poate fi promovată o soluţie care să nu ducă la un echilibru foarte jos? În ce fel poate fi stimulată cooperarea dintre actori? Întrebarea la care încerc să răspund are o cu totul altă structură, anume: dat fiind un cadru instituţional al fugii de competiţie, în ce fel se poate promova acţiunea colectivă, cooperarea? Distincţia dintre întrebarea ostromiană de ordinul întâi şi aceasta, metainstituţională, este esenţială pentru a pune la locul potrivit argumentele pe care le-am oferit. Ea indică, de asemenea, structura teoretică a „fugii de competiţie".

Am argumentat că strategiile locale tradiţionale nu au fost capabile să definească un sistem de instituţii care să stimuleze cooperarea; mai mult, ele nu au rezistat primelor semne ale unor pieţe emergente. Spre deosebire de instituţiile locale studiate de Ostrom, cele tradiţionale româneşti s-au clădit pe alte asumpţii. Asumpţia abundenţei a fost o formă de ocolire a competiţiei. Instituţiile locale au presupus că bunurile gestionate în comun erau din belşug, practic nesfârşite. De aceea, momentul în care aceste bunuri au fost înţelese ca deficiente – deci când distribuirea, respectiv obţinerea lor au fost reconstruite ca presupunând competiţia – a fost de asemenea momentul în care instituţiile tradiţionale s-au dovedit incapabile să propună o soluţie acceptabilă: linia de plutire a ajuns să fie prea sus. Piaţa şi statul nu au fost cauzele, aşa cum sunt ele văzute de obicei, ci mai degrabă ocazia în care, odată ce principiul abundenţei nu a mai funcţionat, instituţiile tradiţionale au intrat în colaps.

Incapacitatea instituţiilor tradiţionale săteşti de a face faţă acestor noi circumstanţe, în care evitarea raritătii sau crearea unei abundenţe artificiale a fost puternic restricţionată, a scos în evidenţă încă o trăsătură esenţială a lor: ele erau constituite din reguli simpliste de alegere socială. Aceste reguli, precum cea a unanimităţii, aveau o funcţie conservatoare, de împiedicare a schimbării. Satul tradiţional exprima stabilitate şi (mai puţin

apreciativ spus) rigiditate, era incapabil în cele mai multe cazuri să furnizeze alt răspuns instituţional decât cel standard: păstrarea *status quo*-ului. Dar această trăsătură era una adaptativă pentru instituţiile din cadrul lui: era mecanismul prin care se păstra, fugind de competiţie, un anumit nivel satisfăcător al beneficiilor membrilor satului.

Trebuie accentuat că, atunci când într-un grup regulile de decizie socială folosite preponderent sunt simple, precum cea a unanimităţii, funcţia socială a acestora tinde să se mute dinspre asigurarea egalităţii către producerea coeziunii sociale. Obştea încearcă astfel să ţină conflictele în plan intern şi să evite diviziunile în cadrul ei; egalitatea între membri, care asigură fiecăruia, sub regula unanimităţii, un drept de veto nu e atât exemplificarea unui model democratic de guvernare, cât mai degrabă o cale de a păstra în cadrul obştii o pace stabilă, de a împiedica ieşirea la suprafaţă a contradicţiilor interne. Egalitatea din obştea tradiţională exprima lipsa unor instituţii complexe de luare a deciziilor, slaba capacitate de a gestiona eficient problemele, iar nu soluţia pe care să se poată dezvolta apoi instituţii moderne.

Un fel similar de comportament întâlnim şi atunci când cercetăm unii actori nu individuali, ci organizaţionali. Firma sau întreprinderea socialistă a funcţionat decenii la rând având ca portdrapel asumpţia abundenţei şi ca mecanism crearea de nişe monopoliste prin care era ocolită competiţia. Kornai (1992) a formulat pertinent această idee. Firma socialistă, arată el, spre deosebire de firma capitalistă, dar şi de gospodăria familială, beneficiază de un buget maleabil: chiar dacă intră în deficit, există una sau mai multe organizaţii (stat, bănci, organizaţii caritabile etc.) gata să îl acopere în totalitate sau în parte. Abundenţa este (artificial) creată. Să adăugăm aici că, prin planificarea socialistă, ea nici nu intră în competiţie cu alte firme, ci iese din piaţă. Planificarea primeşte, în această înţelegere, o întemeiere microeconomică: ea este nu atât un mecanism macroeconomic de a realiza decizii, cât un instrument preferat al firmelor de a supravieţui, izolându-se de competiţie şi deci ocolind cooperarea. (Neîndoielnic, echilibrul care se constituie nu este optim.)

Cea de-a doua modalitate de a construi cadre instituţionale care

să răspundă situaţiilor în care funcţionează instituţii de genul fugii de competiţie este hobbesiană: există un actor exterior (fără nicio ezitare, astăzi adesea se presupune că acesta e statul) care construieşte mecanisme instituţionale prin care cooperarea este preferată necooperării. Sugestia mea a fost aceea de a interpreta atracţia uneori exacerbată a multor intelectuali români către această abordare ca 1) o consecinţă a recunoaşterii de către ei a deficitului imens de acţiune colectivă în societate noastră, şi 2) ca acceptare a idealului hobbesian – un fel de soluţie miraculoasă de ieşire din drama lipsei de cooperare.

Cea mai obişnuită formă pe care a luat-o acest fel de abordare a fost ideea naţională. Naţiunea era considerată forţa capabilă să agrege acţiunile individuale într-un mod coerent. Ea ar avea capacitatea de a furniza motivaţii suficient de puternice pentru a declanşa acţiunile individuale şi, în acelaşi timp, pentru a defini direcţiile în care acestea se vor agrega. Accentul pe naţiune, pe popor (uneori chiar personificat), care era un loc comun în spaţiul nostru cultural acum un secol, reprezenta în esenţă formularea acestui tip de soluţie la deficitul de cooperare. Având ca instrument statul naţional, naţiunea – o colectivitate organică – era şansa uimitoare ivită pentru români, după un mileniu de zbatere zadarnică, sau din contra de resemnare însingurată.

Pusă la lucru, abordarea hobbesiană de a construi instituţii prin care să se înlăture deficitul de acţiune colectivă a avut multe forme. Propunerea lui M. Manoilescu (1934a) de construire a unor aranjamente instituţionale constituţionale de genul corporatismului integral şi pur este una dintre ele. Desigur că – sub o formă brutală, extremă – instituţiile socialiste au instanţiat acelaşi tip de abordare.

Socialismul – ca tip de aranjament instituţional constituţional – a fost o autocraţie guvernată de Partid. Aşa cum arată Olson (2000), autocratul (Partidul) reprezenta o coaliţie cuprinzătoare de interese. Ca urmare, el era interesat să creeze condiţiile pentru ca societatea să devină mai productivă. Realizând o sinergie a eforturilor sociale, el oferea soluţia la problema acţiunii colective. Autocraţiile de tip sovietic, bazate pe proprietatea de stat şi pe planificarea economică, au avut ca trăsătură definitorie capacitatea de a extrage o proporţie imensă de resurse din

societate şi de a le îndrepta spre acumulare: ţările socialiste, în primele decenii de existenţă, au avut o rată extrem de ridicată de investiţii. Extragerea de resurse era centrată pe întreprinderile socialiste, în timp ce populaţia avea salarii păstrate la un nivel scăzut.

Nu orice fel de agregare a intereselor era însă admisă într-o societate socialistă, ci numai cea controlată de stat. Folosirea poliţiei politice, a terorii a avut ca efect împiedicarea formării de coaliţii restrânse de distribuţie. Cum am văzut, potrivit lui Olson, acţiunea acestora duce la încetinirea dezvoltării economice. Ca urmare, orice agregare diferită de cea implicită în ordinea instituţională socialistă nu putea fi acceptată. Nu erau de acceptat nu doar agregarea unor interese opuse ordinii instituţionale, ci chiar diverse agregări paralele acesteia, îndeosebi cele informale. „Rotaţia cadrelor" era unul dintre instrumentele folosite pentru a împiedica apariţia unor astfel de coaliţii. Partidul, cum arată şi Olson, nu a reuşit în acest demers. După prăbuşirea socialismului, agregările paralele informale s-au păstrat şi au asigurat o anumită acţiune colectivă – de data aceasta puţin benefică – în economie şi politică.

A rămas să ne raportăm la cea de-a treia modalitate de a răspunde instituţional existenţei unor instituţii care păstrează şi accentuează deficitul de acţiune colectivă – cea liberală. Am încercat să o dezvolt în capitolul 4. Aşa cum am accentuat în multe alte locuri, ea are ca asumpţie ideea că societatea este alcătuită din grupuri distincte de oameni, fiecare cu propriile interese, şi că ceea ce întâlnim în realitate este un cadru instituţional care codifică forma conflictului social dintre acestea: indică resursele gupurilor, precum şi modul în care instituţiile economice şi politice conduc la distribuirea şi redistribuirea lor.

5.3. Lumea politică

5.3.1. *Locul instituţiilor politice*

Voi începe această secţiune cu o remarcă foarte generală, dar care cred că este importantă pentru a înţelege susţinerile care vor fi făcute în continuare. Există o diferenţă radicală între modul în care vedea Aristotel raportarea elitelor, a guvernanţilor (dar şi a birocraţilor) la interesul propriu, respectiv la cel comun şi modul în care o înţeleg în general modernii. Pentru Aristotel, o bună guvernare e cea în care guvernanţii (elitele) acţionează ghidându-se după cerinţele binelui comun şi este proastă atunci când ei acţionează ghidându-se după interesul personal.

> Pentru că guvernarea şi constituţia semnifică acelaşi lucru, deoarece guvernarea reprezintă conducerea cetăţilor, este necesar ca această conducere să fie realizată fie de un singur „individ", fie de către cei puţini, fie de către cei mulţi. Pe de o parte, când acest „individ" unic, sau cei puţini, sau cei mulţi exercită puterea în vederea interesului comun, atunci aceste constituţii sunt în mod necesar drepte. În schimb, atunci când „acţiunea are loc în vederea interesului" particular al acelui „individ" unic sau al celor puţini, sau al celor mulţi, „constituţia" este deviantă, deoarece în acest caz fie că trebuie spus că cetăţenii nu participă la „viaţa publică", fie că ei trebuie să ia parte „la ea" în vederea vreunui folos (Aristotel: 2001, 1279a, pp. 161-163).

De aceea, problema asigurării unei guvernări bune[17] constă în a găsi mijloacele pentru a face fie ca cei care conduc să fie realmente cei mai buni, fie ca ei să fie astfel încât să urmărească efectiv binele cel mai mare al cetăţii şi al cetăţenilor ei[18]. (Iar unul dintre mijloacele cele mai importante pentru a asigura o guvenare bună este, după Aristotel, educaţia.)

Pentru mulţi autori moderni, o astfel de punere a problemei este greşită. Căci pentru ei toţi conducătorii guvernează urmărindu-şi propriul interes. Nu e deloc o cale promiţătoare ca în aplicarea constituţiilor să căutăm să găsim acei oameni care fie sunt ei înşişi mai buni[19], fie se conduc în acţiunile lor după altă maximă decât cea a urmării propriului interes – de pildă, după un principiu sau o vocaţie a atingerii interesului sau binelui comun. Comportamentul normal al guvernanţilor (ca şi al funcţionarilor publici) urmează direcţia interesului propriu; iar ceea ce trebuie arătat este cum ar fi posibil ca aceştia să ajungă totuşi să acţioneze

în urmărirea binelui public.

Pentru moderni, de aceea, a produce o constituţie bună înseamnă a găsi acele mecanisme care să îi determine pe guvernanţi să acţioneze astfel încât, atunci când îşi urmăresc propriul interes, să beneficieze şi comunitatea; înseamnă să facem astfel încât, atunci când îşi urmăresc propriile interese, guvernanţii să fie stimulaţi să aleagă şi să menţină, ba chiar să întărească instituţii incluzive[20].

Spuneam mai devreme că abordarea teoretică pe care o susţin pleacă de la ideea că societatea e alcătuită din multiple grupuri de oameni, care au interese distincte şi chiar divergente, care sunt în conflict pentru a-şi atinge (cât mai bine, în condiţiile date[21]) interesele. Puterea politică este instrumentul folosit în acest sens. Grupurile sociale vor să guverneze: să obţină puterea politică. Astfel, ele pot determina ce instituţii vor fi formate şi aplicate în societate. Instituţiile politice sunt aşadar de ordinul doi – sunt instituţii care gestionează modul în care sunt alese instituţiile din societate, de pildă cele economice. Instituţiile politice sunt însă chiar mai mult de atât: ele sunt reflexive. Căci ele gestionează chiar modul în care înseşi instituţiile politice sunt alese[22].

Instituţiile create şi implementate se confruntă însă în viaţa societăţii cu practicile existente, cu răspunsurile comportamentale pe care le dau membrii grupurilor sociale. Cum am văzut, fiecare actor reacţionează în faţa unei noi constrângeri instituţionale încercând să îşi minimizeze costurile tranziţiei. Răspunsul lor este acela de a balansa cerinţele exprimate de noua instituţie formală şi stimulentele de acţiune care erau oferite de echilibrul instituţional anterior. Ceea ce înseamnă că, în timp, iau naştere noi tipare de comportament, care se coagulează în noi echilibre stabile, aşadar în noi instituţii sociale. Uneori, aceste noi echilibre sunt paşi înapoi: de exemplu, dacă au fost promovate instituţii incluzive, grupurile dominante pot să ducă reacţiunea îndeajuns de departe încât vechi instituţii extractive să fie puternic revigorate. Dar alte dăţi noul echilibru poate să o ia înaintea celui vizat formal, să ocolească restricţiile existente şi să impună în valuri schimbări cuprinzătoare. (Să ne gândim la primii ani de după 1989: chiar dacă regimul de atunci încerca să impună o evoluţie în „linişte şi stabilitate”, aşa ceva nu a mai fost posibil în faţa unui bulgăre de

zăpadă rostogolit tot mai viguros.)

Instituţiile politice induc credibilitate; sunt cel mai însemnat mecanism prin care pot fi asigurate la nivelul întregii societăţi predictabilitatea şi ordinea socială. Aceasta chiar dacă ele nu reuşesc, în general, să îndeplinească acel ideal weberian al exercitării monopoliste a constrângerii legitime. (Iar acest lucru nu se întâmplă nici măcar în cele mai democratice societăţi.) Am alocat în capitolul 4 un spaţiu foarte larg unei argumentări în acest sens. Că statul nu reuşeşte, prin instituţiile sale, să monopolizeze ordinea socială e o concluzie care decurge aproape imediat din observaţiile de mai sus, care indicau că echilibrul nu este o stare *de jure*, ci una constituită prin interacţiunile, mediate instituţional, ale actorilor. În acest cadru, am argumentat, urmându-i pe North şi colaboratorii săi (2009), că societatea românească poate fi înţeleasă azi ca una care se află într-o „stare naturală" matură[23]. În societăţile de acest tip, relaţiile personale – cine este cineva şi pe cine cunoaşte cineva – formează baza organizării sociale şi constituie arena în care se desfăşoară interacţiunile dintre membrii lor. Astfel de societăţi nu au ca principiu întemeietor regulile anonime de interacţiune[24].

Starea naturală matură are două trăsături definitorii. Prima este aceea că statul e îndeajuns de puternic încât să permită organizaţii ale elitelor aflate în afara cadrului lui; apar instituţii nu doar durabile, ci perpetue (care pot supravieţui schimbării sau dispariţiei elitei care s-a aflat la originea întemeierii lor: ele nu depind de identitatea membrilor lor). Ele sunt prezervate chiar dacă societatea trece prin schimbări instituţionale adânci: la noi, atât în tranziţia către socialism, cât şi în cea de la socialism la capitalism, unele instituţii au rămas, chiar dacă au fost uneori şi ele profund afectate (să ne gândim, de exemplu, pentru acest ultim caz la şcoală ori la asistenţa socială).

A doua trăsătură a stării naturale mature este aceea că ea e lipsită de instrumente eficiente pentru a stimula raporturile impersonale (anonime) între membrii societăţii. Relaţiile personale sunt esenţiale în modul în care se desfăşoară interacţiunile sociale. (Cu expresia lui I. Iliescu, capitalismul care se creează este capitalism, dar unul „de cumetrie".) Nu am ajuns încă la acea limită dincolo de care societatea românească ar putea să

instanţieze o ordine pe care North şi colaboratorii săi (2009) o numesc a „accesului deschis”, pe care o putem întâlni în democraţiile avansate din Europa de Vest sau din America de Nord.

Societăţile în care există o ordine a accesului deschis sunt – la scara istoriei umane – absolut minoritare. Mai mult, ele par rezultatul cu totul întâmplător al ocurenţei concomitente a unor condiţii cu totul speciale care au făcut ca ele să poată apare. O şansă de-a dreptul miraculoasă a istoriei le-a făcut să existe. Cât de aproape ar fi şi pentru societatea românească o asemenea oportunitate?

Istoria ei a fost şi nu a fost darnică. Pe de o parte, este istoria luptei elitelor care s-au succedat de-a lungul vremii pentru a extrage cât mai multe resurse. Desigur, o componentă centrală a acestei lupte era aceea a păstrării lor la putere, căreia ele i-au dedicat resurse importante şi pentru care au construit diverse instrumente instituţionale, organizaţionale, dar şi ideologice, legitimizatoare. Extragerea de resurse înseamnă, de multe ori, pur şi simplu încercarea de a acapara cât mai mult din produsul social. Perioada socialistă oferă exemplul cel mai pilduitor: Partidul a reuşit să extragă un timp îndelungat o proporţie a resurselor la care elitele anterioare nici măcar nu visau. Alte dăţi însă, elitele înţeleg că nu pot să extragă mai mult decât dacă fac astfel încât şi produsul social (cozonacul social) să crească. Iar pentru aceasta trebuie să accepte schimbări instituţionale care, pe termen scurt, înseamnă şi o cedare din partea lor: încet şi în salturi apar şi instituţii incluzive. Chiar şi în perioada socialistă, Partidul a trebuit treptat să cedeze şi să facă apel nu la dictatură, la teroare, ci, dimpotrivă, la stimulente pozitive pentru a-şi păstra dominaţia. Anul 1848, reformele lui Cuza, ori – atât de recent – anul 1989 au indus configuraţii instituţionale care au stimulat dezvoltarea. Noile structuri instituţionale create în astfel de momente includeau atât componente formale (*de jure*), cât şi informale (puterea *de facto* a diverselor grupuri din societate). Dar tocmai de aceea ele tindeau să evolueze spre echilibre noi: adesea, acestea au constat în reveniri fulminante ale elitelor, care, cu alte mijloace, au încercat să continue vechile practici. Regimul economico-social al „neoiobăgiei”, aşa cum l-a numit Dobrogeanu-Gherea, a însemnat

revenirea instituţiilor non-incluzive în agricultură, în a doua parte a secolului al XIX-lea. Sau, în anii ’90, instituţiile incluzive care tocmai se năşteau au fost gâtuite de capacitatea elitelor de a extrage tot mai mult, prin celebrele căpuşări ale întreprinderilor de stat. Unul dintre instrumentele cele mai eficiente puse la lucru de elite pentru a extrage resurse a fost întărirea statului. Iar pentru societatea românească din secolul XX a fost istoria utilizării instrumentelor autoritare: dictaturile care au început odată cu cea a lui Carol al II-lea şi au fost încununate de cea dominată de partidul comunist au reprezentat uneltele prin care elitele (oricât de diferită a fost componenţa lor) au reuşit să extragă resursele în propriul folos.

Pe de altă parte, istoria societăţii româneşti este şi istoria unei succesiuni de instituţii care au păstrat însă, într-o mare măsură nealterată, o componentă pe care am desemnat-o ca fiind a fugii de competiţie. În faţa provocărilor, instituţiile apărute au indus comportamente necompetitive. De la obştea din satul devălmaş, în care competiţia era inhibată, iar stabilitatea era întărită prin mecanismele ei instituţionale, la firma socialistă, sigură că planificarea socialistă îi conferă o poziţie de monopol, iar mecanismul bugetului maleabil îi asigură supravieţuirea, până la firma capitalistă din România ultimelor decenii, susţinută de asemenea prin *bailout*-uri succesive (şi, nu în ultimul rând, prin controlul monopolist asupra comenzilor de stat) etc., societatea românească a fost una a fugii de competiţie.

Dar atât istoria, cât mai cu seamă contextul actual par să nu fie piedici de netrecut. Starea naturală matură este o condiţie care favorizează trecerea către o ordine a accesului deschis; şi, cum am văzut, societatea românească a mers după un principiu de genul: doi paşi înainte, un pas înapoi. Trebuie însă ca o ţesătură tot mai puternică de împrejurări favorabile să apară şi să indice drumul de ieşire din regimul stării naturale, iar o urzeală de instituţii potrivite să îl facă accesibil.

5.3.2. *Morala şi politica în gândirea românească*

Revin, în ultimul paragraf al acestor „Concluzii”, asupra unei

observaţii pe care am făcut-o la un moment dat în treacăt. Pentru întreaga perioadă scursă până la începutul celui de-al Doilea Război Mondial, incluzând aici de bună seamă atât de prolifica epocă interbelică, nu este uşor să găsim studii în care chestiuni de natură politică să fie abordate explicit în mod profesionist, iar nu literaturizant, eseistic. De aici şi preferinţa mea evidentă pentru autori precum Dobrogeanu-Gherea, Zeletin, Manoilescu, Gusti, Stahl, Brăileanu sau Negulescu.

Impresia mea în ceea ce îi priveşte pe alţi autori, filosofi şi literaţi poate fi prinsă în două note. Mai întâi, ei au depus puţin efort pentru a cunoaşte autorii clasici (precum anticii Platon şi Aristotel, dar şi Hobbes, Locke, Rousseau, Tocqueville etc.), ca să nu mai vorbim de cei mai noi. Altfel zis, te izbeşte prea des ignoranţa; şi, de multe ori, o ignoranţă trufaşă. O dispută pe care încă aş fi tentat să o consider nu foarte tehnică, precum cea dintre Taşcă şi Manoilescu, privitoare la apelul la teoria valorii muncă sau la cea marginalistă, era extrem de nedigerabilă pentru astfel de autori. Pentru ei se părea că instrumentele adecvate pentru a se pronunţa în ce priveşte chestiunile sociale şi politice erau cel mult cele foarte abstracte ale filosofiei culturii sau valorilor, dacă nu se asuma pur şi simplu că fervoarea creatoare este ea însăşi de ajuns.

A doua notă este aceea că totuşi – aşa cum am argumentat referindu-mă îndeosebi la L. Blaga şi la M. Vulcănescu – putem detecta implicaţii morale şi politice chiar şi atunci când autorii respectivi vor să discute în mod explicit chestiuni sublime, metafizice.

Argumentele pe care le-am expus în această carte au condus la concluzia că instituţiile politice sunt cruciale pentru modul în care se structurează şi în care evoluează o societate. De aceea, reflecţia asupra politicii este o componentă hotărâtoare pentru înţelegerea societăţii. Iar morala, ca fundament al politicii, şi-a rezervat un loc precis. (Dar pesemne că nicio lipsă nu este mai frapantă, în cultura română, decât cea a reflecţiei morale, chiar dacă ea începuse cu totul altfel, prin, de exemplu, *Învăţăturile lui Neagoe Basarab* sau *Divanul* lui Cantemir.)

Acesta e de fapt mesajul principal al acestei cărţi: să încercăm să formulăm o imagine politică a societăţii româneşti. În ce mă priveşte, cred că avem şanse mari în acest sens, dacă punem în

ajutorul nostru un instrument precis – abordarea neoinstituţională. O atare imagine are cel puţin două funcţii: descrie mai întâi structuri şi evoluţii esenţiale ale societăţii, dar, în al doilea rând, oferă şi o explicaţie a acestora. Apelul la instituţiile politice ca *explicans* al structurilor şi al evoluţiilor sociale este un demers umanist şi optimist: căci ne arată, mai mult decât alte abordări teoretice, că stă în puterile noastre – ale membrilor societăţii – să facem astfel încât să ne fie (tuturor) mai bine.

Anexă

Aranjamente constituţionale alternative. Despre *Ţiganiada* lui Ioan Budai-Deleanu

Introducere

Acum mai bine de două sute de ani, în 1812, Ioan Budai-Deleanu încheia cea de-a doua versiune a *Ţiganiadei*. Din păcate, poemul nu a fost publicat decât mult mai târziu. După ce între 1875 şi 1877, în revista *Buciumul român*, a apărut prima versiune, abia în 1925 Gh. Cardas editează a doua versiune a lucrării[1]. Autorul, despre care, în pofida multor cercetări cu totul admirabile, încă nu ştim atât cât ne-am dori (nu avem nici măcar un portret[2] al lui!), era de bună seamă un om extraordinar. Budai-Deleanu era un erudit, un cunoscător fin al vieţii culturale a vremii lui. Citindu-l, este imposibil să nu te domine convingerea că, adesea, în spatele frazei sale este o cunoaştere adâncă a gândirii filosofice şi politice a Renaşterii şi, îndeosebi, a modernităţii.

Aici voi încerca să recitesc poemul lui Budai-Deleanu cu ochii unui om interesat de ştiinţa politică[3]. La fel ca toţi cei care am urmat studii liceale în ultima jumătate de secol, am avut şi eu parte, pe atunci, de cazna citirii acestui text dificil; ca şi alţi colegi, înainte de a reciti poemul, încă îmi aminteam de Baroreu şi de Slobozan – de pledoariile lor pentru o formă de guvernământ –, chiar dacă profesorii de literatură română ne îndreptau mai degrabă spre aventurile lui Parpanghel, aflat în căutarea Romicăi. Nu mi-am propus aici nicidecum o analiză a poemului ca întreg. Voi încerca să mă rezum la chestiunile care au legătură cu fenomenele politice. Cum e de aşteptat, mă voi concentra asupra

cânturilor X-XII ale poemului, în care, oarecum plictisitor, în sfatul ţiganilor se discută diverse forme de guvernare, avantajele şi dezavantajele lor. Cu o terminologie pe care o prefer, voi spune că este vorba de aranjamente instituţionale de tip constituţional. Sensul termenului „instituţie", pe care îl voi asuma aici, la fel ca şi în capitolele anterioare, provine din abordarea economică, asociată cu autori precum D. North. Aşa cum scria acesta,

> instituţiile sunt regulile jocului într-o societate sau, mai formal, sunt constrângeri elaborate de oameni care dau formă interacţiunilor umane. În consecinţă, ele structurează stimulentele din cadrul schimburilor omeneşti, fie acestea politice, sociale sau economice. Schimbarea instituţională dă formă felului în care societăţile evoluează în timp şi este astfel cheia înţelegerii schimbării sociale (1990, p. 1).

Dar în *Ţiganiada* cred că e mai mult decât atât. În multe alte locuri putem identifica teme care sunt extrem de importante pentru a înţelege imaginea generală asupra fenomenelor politice pe care o întâlnim în acest poem[4]. De pildă, este chestiunea ideii asupra naturii umane care e presupusă sau cea asupra logicii acţiunii colective.

Să reamintesc câteva elemente ale acţiunii epice care sunt importante în cele ce urmează. Acţiunea se petrece în secolul al XV-lea în Muntenia[5], atunci când Vlad-Vodă (Ţepeş), implicat în conflictul său cu turcii conduşi de sultanul Mahomed, eliberează ţiganii din ţară, sperând să îşi facă o oaste mai puternică:

> Musă ce lui Omir odinioară
> Cântaşi *Vatrahomiomahia*,
> Cântă şi mie, fii bunişoară,
> Toate câte făcu ţigănia,
> Când Vlad-Vodă-îi dede slobozie,
> Arme ş-olaturi de moşie. (I: 1)

Slobozi, ţiganii pornesc spre tabăra care le era hotărâtă. Dar domnitorul, neavând deplină încredere în ţigani, se îmbracă turceşte şi se preface că îi atacă; în loc să se apere, ţiganii înfricoşaţi cer milă aşa-zişilor turci. Dar abia pleacă Vlad că apar

adevăraţii turci; crezând că e vorba din nou de un truc al lui Vodă, ţiganii conduşi de Parpanghel (care între timp avusese parte de numeroase aventuri) se luptă de data aceasta cu multă dârzenie. Fără să cunoască acest lucru, ei îl ajută pe Vodă, care îi atacă pe turci pe altă parte şi reuşeşte să îi risipească. La un moment dat, ţiganii ajung din întâmplare în locul unde se aflau proviziile turcilor; urmează evident un ospăţ, după care are loc un lung sfat al acestora (desfăşurat în mai multe etape şi în modalităţi diferite) cu privire la modul în care să se organizeze ca naţiune liberă:

> Noi ţiganii s-avem ţărişoară!…
> Unde să him numa noi dă noi!…
> Să-avem sate, căsi, grădini ş-ogoare
> Şi dă toate, ca ş-alţii, mai apoi?
> Zieu! privind la lucruri aşa rare,
> Ca când treaz fiind, aş visa-îm pare… (I: 33)

Discursurile ţinute de trei personaje sunt centrale: Baroreu, susţinător al monarhiei, Slobozan, susţinător al republicii, şi Janalău (vom vedea în secţiunea a patra a acestui eseu cum poate fi înţeleasă poziţia acestuia). Din păcate însă, discuţia se mută apoi în gâlceavă, iar gâlceava în bătaie, ţiganii ajungând să se omoare între ei şi cei care scapă să se risipească în cele patru zări.

Despre natura umană

Dintre supoziţiile care se fac atunci când cineva construieşte o teorie a fenomenelor politice, cele foarte generale privind natura umană nu pot lipsi. Subliniez că – deşi pot părea admise doar pe motive de completitudine sau doar „estetice” – aceste asumpţii sunt uneori direct implicate în argumentele formulate.

a) *Două capacităţi ale omului*

În *Ţiganiada*, asumpţiile privind natura umană sunt foarte precis

formulate. Omul este înzestrat cu două calităţi. Una este capacitatea de a raţiona, de a cunoaşte; a doua constă în aceea că el are un simţ moral. Prima este mintea, a doua virtutea. Cele două sunt diferite între ele şi au roluri distincte:

Ceriu-ţi dede minte şi vărtute:
Ceaia-întru-întuneric să-ţi lumine,
Ceasta la nevoie să-ţi ajute,
Ceaia să-ţi arete rău şi bine
Şi cărarea către fericie,
Ceasta să-ţi frângă lanţ de robie!... (VII: 5)

Desigur, imediat apare problema concordanţei unei asemenea susţineri cu faptele: sunt oamenii în realitate caracterizaţi de cele două calităţi? Căci, cum am menţionat deja, numai ca înţelept şi virtuos nu poate fi judecat comportamentul real al actorilor principali ai poemului. De obicei, răspunsul la o provocare de acest fel are două părţi. Prima e aceea de a construi un model, mai mult sau mai puţin ideal, în care asumpţia ar funcţiona. Budai-Deleanu invocă şi el un asemenea model ideal: vremea mitică a eroilor – vremea în care ai fi putut întâlni[6] eroi cu virtute rară (VII: 1), care nu acceptau înrobirea unui om de către alt om, erau liberatori şi, de asemenea, făceau acest lucru în mod dezinteresat:

Ce nu răbda ca-asuprit să fie
Cel mai slab de către cel mai tare,
Neamuri întregi scotea din robie,
La nevinovaţi apărătoare
Mână dând, nice lua vreodată
Nice poftea petr' ajutoriu plată! (VII: 2)

Cea de-a doua parte a răspunsului constă în explicarea situaţiilor în care faptele nu sunt concordante cu susţinerea. Dacă în realitate oamenii se comportă altfel decât raţional şi virtuos, acest lucru trebuie explicat. Aşa cum se plânge autorul la un moment dat, omenirea a devenit ticăloasă (XI: 2): mintea nu mai reuşeşte să înţeleagă lumea, iar virtutea nu mai e exercitată autonom.

Mintea ta laţuri neîncetat ţese
Ca să te-încurce fără scăpare,
Vărtutea-ţi dai la tirani în mână,
Ca mai lesne-apoi să te supună (VII: 6)

Cum de se întâmplă aşa ceva? – Cauzele stau în acţiunea umană. Cum spune poetul, omul „covârşeşte însuşi a sa stricare" (VII: 6). Responsabilitatea nu trebuie căutată în afara acţiunii fiecăruia dintre oameni. A da vina pe altul e greşit; omul este responsabil de faptele sale: „Noi lucrăm din voie-adinsă" (VIII: 2). Cu alte cuvinte, consecinţele acţiunii oamenilor în societate pot duce la situaţii în care ei ajung să se comporte altfel decât le cere natura lor umană.

Voi reveni imediat asupra acestei explicaţii. Până atunci să notăm (chiar dacă zâmbind puţin) o explicaţie alternativă. Aceasta era, de bună seamă, încă foarte răspândită acum două veacuri:

> Aceasta-i adevărat, că oamenii-s minunaţi întru aceasta. Când fac ceva rău, zic: dracu m-au amegit la aceasta, iar când fac ceva bine, atuncia zic că Dumnezieu le-au dat acel gând bun!...aşa dară ei nu sunt altă, fără o mahină, pe care o împinge cine cum îi place, pe dreapta sau pe stânga (Criticos, comentariu la VIII: 2).

Tipul acesta de explicaţie, care apelează la cauze nenaturale, e respins explicit de Budai-Deleanu (1991). Scrie, de pildă, autorul:

> Poeţii socotesc drept cauză a Potopului tot ceea ce pomenesc învăţăturile lui Moise, anume crimele şi nelegiuirile oamenilor, care ar fi atras răzbunarea divină. Dar faptul că aceasta e mai mult o părere îndeobşte acceptată şi pioasă decât pricina adevărată a lucrurilor, părere folosită de cei de după Potop pentru a menţine mulţimea supusă religiei, reiese cel mai clar din aceea că ea pare a pune pe seama divinităţii mânie şi răzbunare, ba chiar nedreptate, deoarece i-ar lovi pe mulţi nevinovaţi cu aceeaşi pedeapsă ca şi pe cei vinovaţi. Azi, cunoscătorii treburilor cereşti pomenesc de o altă cauză, despre care se poate citi în Buffon şi alţi autori (Partea 1, cap. I, 2.IV, p. 28)[7].

Budai-Deleanu se referă aici la bine cunoscuta depărtare a

explicaţiilor propuse de Buffon în a sa *Histoire Naturelle* de cele biblice.

Să revenim însă la explicaţia propusă de Budai-Deleanu: de ce comportamentul oamenilor în societate produce consecinţe nedorite? Prin ce mecanisme efective se produce această schimbare? În limbajul unei abordări de tip instituţionalist, aş interpreta astfel soluţia pe care o indică aici Budai-Deleanu. Pornim, desigur, de la asumpţia că membrii fiecărui grup de oameni sunt înzestraţi cu cele două capacităţi, de a raţiona şi de a se comporta în chip moral. Dar în timp, în interacţiunile lor îndelungate în societate, apare ceva nou. Apar (se ţes neîncetat, zice autorul) lanţuri care constrâng tot mai puternic acţiunea fiecăruia. Pentru mine, aceste lanţuri sunt regulile, normele sociale; altfel zis, funcţionarea societăţii produce instituţii într-un fel oarecum fatal, neîndurător. Iar omul va trebui apoi să îşi modeleze comportamentul conform acestora. Adesea, aceste instituţii impun comportamente[8] rele (adică unele care nu sunt conforme cu natura umană, sau cel puţin sunt neeficiente).

b) *Chestiunea stabilităţii*

Înainte de a merge mai departe, vreau să fac o observaţie esenţială. În multe locuri, argumentul la care face apel Budai-Deleanu (prin intermediul personajelor sale) pentru a descrie felul în care funcţionează societatea are următoarea caracteristică. El presupune că societatea nu este haotică, e aranjată într-un anumit fel, adică în ea funcţionează anumite instituţii. Acest pas e însă doar unul preliminar. Întrebarea este ce se întâmplă în cadrul unei societăţi, dacă oamenii sunt lăsaţi să interacţioneze un timp îndelungat, în conformitate cu instituţiile existente în cadrul ei.

Argumentul lui Budai-Deleanu este că, lăsată să funcţioneze, în cele mai multe cazuri societatea nu rămâne stabilă: evoluează până când se transformă în altceva, adesea într-una mai rea (voi discuta pe larg mai jos ce înseamnă că o societate e rea sau bună). Or, pare intuitiv să acceptăm că – dacă vrem să alegem între societăţi cu organizări instituţionale diferite – niciodată nu trebuie să preferăm una instabilă instituţional[9]. Care este soluţia? Aici cred

că aflăm o idee cu totul remarcabilă a lui Budai-Deleanu. El arată că există cazuri în care, lăsată să funcţioneze, societatea se schimbă până când intră într-o stare stabilă[10]. Aşa cum vom vedea imediat mai jos, în discursurile lor Baroreu, Slobozan şi Janalău cu toţii fac apel la această schemă de argumentare.

Dar aceasta poate fi întâlnită şi în alte părţi din poem. Ca să mai dau un exemplu, la un moment dat în desfăşurarea acţiunii din *Ţiganiada* situaţia era următoarea (ea e descrisă la începutul Cântului IX): oastea lui Vlad învinsese oastea turcă. O mare biruinţă, care se cerea să fie sărbătorită. Ce urma să se întâmple însă? Boierul Dănescu ridică o problemă strategică. Anume, zice el, biruinţa e doar momentană. Mahomed va veni în curând cu o altă oaste, mai puternică, şi nu era deloc sigur că din nou vor învinge muntenii (IX: 13 – „Şi-unde e scris că totdeuna a noastră va să fie cununa?"). Ce e de făcut? Dănescu susţine că o societate nu poate să se menţină doar într-un continuu război, deci într-o tranziţie instabilă: e nevoie de stabilitate, pace, ordine predictabilă.

Două sunt argumentele boierului Dănescu. Primul este de natură pur economică: războiul este foarte costisitor. Foarte multe resurse sunt îndreptate către el. Mai mult, războiul perturbă funcţionarea obişnuită a societăţii („dulcea viaţă"):

> Voi ştiţi câtă greutate trage
> Ţara de oştile-însuşi a noastre,
> Iar' când de războiu bucinul rage,
> Nice poate cineva să-ş' pastre
> Averea sa, nici dulce viaţă,
> Fieşcare-şi poartă capu-în braţă. (IX: 6)

De multe ori, războiul nu are o justificare, cauzele lui nu sunt importante pentru societate, sunt superficiale sau chiar exterioare (de pildă, chiar Vlad-Vodă avea conflictele lui private cu Mahomed – IX: 8). Pe scurt, prin războaie lungi, ţara se prăpădeşte (comentariu la strofa 8), cu alte cuvinte, dacă e suspendată ordinea, rezultatele vor fi tot mai proaste. Pacea este mai bună decât continuarea războiului (IX: 9).

În al doilea rând (IX: 10-11), situaţia e datorată vrajbei interne, care produce instabilitate. Nu există acţiune în comun pentru a

avea ordine, pace etc. Familiile mari nu au cooperat, iar rezultatul a fost prost pentru toţi, ţara fiind ocupată de turci. Comentariul lui Criticos (la strofa IX: 11) este foarte clar în ce priveşte incapacitatea de a produce acţiune colectivă, în condiţiile în care totuşi există interese comune:

> N-avem ce să zicem, Dănescul spune tot adevărul. Adecă, de ar fi fost familiile cele mai mari în ţară unite întru sine, spre binele de obşte a ţării, nicio dată nu ar fi putut-o supune turcii, dar fiindcă acele familii sfădindu-să pentru întieţime şi domnie, însuş au alergat la turci şi alte neamuri vecine, supuindu-să pe sine şi ţara pentru ajutoriu.

Să revenim acum la argumentul că funcţionarea societăţii produce instituţii care îi constrâng pe oameni să se comporte altfel decât ar cere firea lor, adică în răspărul celor două capacităţi cu care sunt înzestraţi. De exemplu, atunci când îşi pun virtutea în mâna tiranilor (VII: 6), oamenii ajung să nu mai acţioneze autotom, cu alte cuvinte ajung să renunţe la exercitarea celei de-a doua capacităţi a lor, cea morală.

Mai mult, interacţiunile repetate produc în timp instituţii tiranice şi mai rele:

> Iar' aceştea te-apasă-în ţărână,
> Nici mai mult te lasă-în slobozie;
> Cu râs amar vaietu-ţi îngână
> Şi lanţuri a săruta te-îmbie.
> Ah! Şi cine-apoi din asta poate,
> Oame ticăloase,-a te mai scoate!... (VII: 7)

E interesant că aici argumentul pare să aibă drept concluzie ideea că tirania ar fi evoluţionist stabilă: ea instituie un echilibru care din interior nu mai poate fi rupt, decât cel mult în sensul întăririi trăsăturilor ei. Lumea reală ar deveni una în care capacităţile naturale ale omului nu mai sunt exercitate, dar ar fi stabilă. (Aşa cum vom vedea, în Cântul X, Slobozan va propune o abordare cu totul diferită. După el, tirania nu creează un echilibru stabil.)

Acesta e locul în care Budai-Deleanu exprimă poziţia

revoluţionar-franceză. Stabilitatea este greu de înfrânt. Ruperea echilibrului se poate realiza numai punând la lucru ambele capacităţi umane, mintea deşteaptă şi virtutea. Cum instituţiile existente sunt extrem de bine aşezate, soluţia e doar aceea de a distruge din temelii, pe cale „revoluţionară", instituţiile existente[11]:

> Un coif în cap, o sabie-în dreaptă,
> Inimă-în piept şi scutul în stângă,
> Cu vărtute şi minte deşteaptă,
> Aceste sunt care pot să frângă
> Lanţul robii tale cumplite. (VII: 11)

c) *Interesul propriu*

Alături de problematica celor două capacităţi – raţiunea şi simţul moral – există şi o a altă componentă a imaginii asupra naturii omului pe care o găsim în *Ţiganiada*. E vorba de o teză surprinzătoare şi deosebit de actuală. (Gândul nu poate să nu ne ducă spre începuturile ştiinţei economice, spre autori precum A. Smith[12].) Anume, autorul susţine că omul, prin natura sa, îşi urmează propriul interes. Sigur, ea nu poate fi uşor separată de ideea de raţionalitate (faptul de a fi raţional este de multe ori înţeles în termenii urmăririi propriului interes). Voi lăsa însă aici deoparte aceste chestiuni şi voi trata separat ideea că omul, în comportamentul său, îşi urmează interesul propriu. Teza este aceasta: omului

> firea bună-i dede
> Îndemnul curat de-a prii şie,
> Din care, ca din izvor purcede
> Cruţarea vieţii şi-o sâlinţă
> Spre-a-ş' plini trupeasca trebuinţă. (VI: 31)

Acest îndemn de a-şi prii sieşi este curat, zice Budai-Deleanu: altfel spus, el nu trebuie blamat, este firesc şi trebuie luat ca atare. De aici decurg două lucruri. Primul constă în ideea că fiecare îşi apără propria viaţă. Al doilea este acela că fiecare îşi urmează propriile trebuinţe, altfel zis acţionează urmărindu-şi propriul

interes*1. Dar urmărirea propriului interes este constrânsă de diverse seturi de stimulente pe care oamenii le întâlnesc în cursul interacţiunilor dintre ei şi ajunge să fie chiar pervertită. Metaforic, Budai-Deleanu pune această idee în felul următor (acţiunea de a împlini propriul interes e deturnată de Diavol în lăcomie):

> Dar eu astă fireşe plecare,
> Cu totul o stric prin lăcomie
> Şi fac pre om de-în urmă el n-are
> Hotar în pofta sa. Iacă-o mie
> De acolea să nasc fapte rele
> Tot fiice-a lăcomii ş-a mele. (VI: 32)

Lăcomia e deturnarea unei tendinţe naturale şi permise; ea constă în aceea că omul nu mai are hotar în pofta sa. De aici decurg multe alte vicii (VI: 33-4): „Lăcomia nesătulă toate ce-s bune le întoarce-n hulă" (VI: 36). Pentru a stimula lăcomia, stimulentul direct este evident cel al câştigului material. Cu banii se pot stimula cei care doresc bogăţia (VI: 47). Dar coruperea propriului interes se poate face şi altfel: anume, un mecanism mai complicat e cel al manipulării (VI: 48): prin „tehne-ascunse şi înşelăminte", „intrige cu sfaturi viclene", oamenilor li se deturnează comportamentul. Ambele capacităţi ale oamenilor sunt pervertite. Nu doar, aşa cum am văzut, virtutea, ci şi mintea. Unul dintre diavoli, Velfegor, formulează această cale13 astfel14:

> Eu mă sârguiesc în tot adinsul
> Ca cea mai mică rază de lumină
> Care-în om fu născută cu dânsul,
> Să-o-întunec să nu fie sărină;
> Ş-am făcut acu multe ispite
> Cu tot feliu de-arătări măiestrite.
>
> Fieşcare crede în vreo lege
> Care-o socoteşte preste toate,
> Şi tot însul prin minte s-amege
> Sau lăturiş' din cale s-abate.
> Aşa-l întunec! de nici sâmte
> Că-are vreo pricepere sau minte. (VI: 73-74)

Lăsând la o parte metafora (apelul la modul în care diavolii îi corup pe oameni), aceste argumente exprimă idei foarte simple: oamenii au tendinţa naturală de a-şi urma interesul; dar unele mecanisme instituţionale fac ca acesta să fie astfel stimulat încât devine nelimitat[15] (devine lăcomie) sau e manipulat, deviat spre alte tipuri de obiective.

Alegerea constituţională

În acest paragraf voi discuta chestiunea alegerii constituţionale: voi analiza doar argumentele generale, anume dacă 1) o societate are nevoie de un aranjament instituţional cu caracter constituţional; şi 2) care ar fi cadrele în care, la o adică, e legitim să fie făcută o astfel de alegere.

a) *Problema metaconstituţională*

Voi începe cu o problemă preliminară: când se pune pentru o societate problema existenţei (sau a adoptării) unui „feliu de stăpânie" (X: 108), sau chiar „formă de stăpânie" (XI: 66), adică a unui aranjament instituţional cu caracter constituţional[16]? Budai-Deleanu prezintă la un moment dat câteva trăsături ale unei situaţii de alegere de acest tip. Primele versuri din Cântul X descriu urmarea ospăţului care fericise ţiganii după ce, aşa cum am văzut, dăduseră din întâmplare peste locul unde se aflau proviziile turcilor. După Budai-Deleanu, lipsurile fac ca oamenii să nu acţioneze raţional („mintea se tâmpeşte"), în timp ce o anumită lipsă a grijilor primare favorizează constituirea unei societăţi ca o structură organizată:

> când e lipsă de bucate
> Nu ştiu cum şi mintea să tâmpeşte
> Şi n-are sfaturi aşa curate,
> Iară limba tace ca ş-un peşte;
> Deci în pântece pline stă toată

Aşa cum repetă un comentariu, „în pântecele pline e toată învăţătura”. E un fel de a zice că o anumită bunăstare este o circumstanţă[17] nu doar a apariţiei unor structuri de guvernare, ci a înseşi punerii problemei dacă societatea să aibă astfel de instituţii. Or, aceasta presupune două lucruri: pe de o parte, faptul că membrii societăţii, fiecare în parte, ajung să se gândească la modul în care ar fi sau nu ca societatea să fie organizată sau „rânduită”. Pe de altă parte, e nevoie de o anumită acţiune colectivă pentru ca, mai întâi, această preocupare a fiecăruia să devină publică şi apoi pentru a se ajunge la o înţelegere comună a ce ar însemna să se adopte o formă de organizare, un aranjament instituţional de tip constituţional – adică instituţii întemeietoare pentru o societate.

Preocuparea pentru adoptarea unei constituţii devine publică atunci când fiecare ajunge să cunoască faptul că ceilalţi membri ai grupului au această preocupare; şi mai mult, când chiar acest lucru ajunge să fie cunoscut de toţi membrii grupului[18]. Aşa ceva nu a fost greu de realizat, fiindcă decurgea direct din actul prin care Vlad-Vodă eliberase ţigănimea:

> Căci Vlad-vodă locuri de moşie
> Le dedusă cu ceastă-învoială
> Ca de-acum şi dânşii să fie
> Oameni ca ş-alţii cu rânduială. (I: 30)

Atingerea unei înţelegeri comune a formei de guvernare are în întregul poem o soluţie la prima vedere simplă: ea ar fi un rezultat: 1) al sfatului, al discutării punctelor de vedere alternative; şi 2) al deciziei într-un anumit sens. Faptul că nu se va reuşi să se ajungă la o decizie este, aşa cum ştim, central în desfăşurarea poemului (voi reveni mai jos la el). Dar aici aş vrea să mă refer la primul punct. Poziţiile privind tipul de aranjament constituţional care ar fi admis sunt discutate în diverse structuri. E întreaga adunare a ţiganilor (X: 11), e un sfat al înţelepţilor (al celor „mai de vârstă feţe” – X: 12), e un sobor (X: 29) sau o comisie de redactare a constituţiei (XI: 67) etc.

Prima problemă care e pusă public este una cu caracter metaconstituţional: anume, dacă o societate are nevoie de un aranjament instituţional cu caracter constituţional. Ea priveşte trăsătura esenţială a unei instituţii, aceea că induce constrângeri asupra comportamentului oamenilor; îl modifică, îl modelează. Ca urmare, acceptarea unei instituţii (a oricărei instituţii) intră în conflict cu libertatea individuală.

> Unul zicea că nu-i trebuinţă
> De-a face vreo rânduială-în ţară
> Căci, după direapta socotinţă,
> Toată rânduiala-i o povară
> Şi nu s-ar cădea să se supună
> Ei nimene de voie bună. (X: 14)

Să notăm, marginal, că motivul pentru care instituţiile nu sunt considerate acceptabile este acela că nu se „cade" ca cineva să accepte de bunăvoie ca libertatea sa să fie restrânsă. A se „cădea" e un termen moral, nu juridic. Dar este moral în sens slab, fiindcă nu induce obligaţii sau interdicţii morale. Un exemplu e poate mai lămuritor. În Pravila cea Mare, sau *Îndreptarea legii*[19] (1652), apare următoarea formulare (glava 198): „La căsătorii cercetă nu numai ce este îngăduit, ci şi ceea ce se cade". De pildă, nu se cade ca bărbatul să fie moşneag şi femeia tânără sau femeia babă şi bărbatul tânăr. Când ceva nu se cade, nu va exista neapărat o sancţiune morală explicită şi directă, aşa cum e cazul în general când regulile morale sunt încălcate. Dar ce nu se cade e însoţit de alte tipuri de neacceptare: „Este de ocară şi ruşine şi de batjocură şi de râs". (Sigur, şi aceste tipuri de neacceptare ar putea fi considerate ca fiind, până la urmă, morale. Dar sunt aşa într-un sens mult mai slab.) Probabil să sensul acestui „se cade" e foarte apropiat de ceea ce avem în minte atunci când vorbim despre bunul-simţ. Bunul-simţ are aceste două caracteristici: pe de o parte, el nu priveşte ceea ce poate fi legiferat; pe de altă parte, ţine într-un fel sau altul de ceea ce e moral, însă nu interzice sau obligă.

b) *Cadrul alegerilor constituţionale*

Dar, dacă va fi acceptat ca o societate să funcţioneze în baza unui aranjament instituţional cu caracter constituţional, ce constrângeri sunt obligatorii? Alegerea constituţională este una bazată pe votul tuturor membrilor grupului, al tuturor celor care urmează să fie apoi sub acea constituţie. (Ba chiar, aşa cum voi argumenta mai jos, Budai-Deleanu consideră că trebuie luaţi în considerare nu doar cei care ar fi să decidă efectiv, ci şi membrii generaţiilor ulterioare.) De aceea decizia trebuie să fie una unanimă: căci dacă cineva votează împotriva acelui aranjament constituţional, el/ea va putea să hotărască să nu devină membru al societăţii care se creează astfel.

Să notăm că o decizie constituţională presupune egalitatea între cei ce votează. Însă de aici nu decurge şi că, după alegerea constituţională, societatea care va rezulta va fi de asemenea una în care oamenii vor fi egali. Dimpotrivă, este posibil să se argumenteze că orice organizare socială se bazează pe inegalitate şi o stimulează. Ceea ce şi face un personaj, într-o manieră care trezeşte în minte argumentele unui Thrasymachus din *Republica* lui Platon:

> Rânduiala-i bună pentru hăi mari
> (Zicea) ce-în frâu ţin pă hăi mai mici,
> Păcum păntru vozi, vornici, spătari,
> Logofeţi, visternici şi păhărnici,
> Care prin rânduială sânguri
> Iau şi-împart a ţării venituri. (X: 15)

Să ne amintim că în acest moment al *Ţiganiadei* discuţiile erau purtate de toţi membrii taberei: orice membru al mulţimii avea posibilitatea să îşi exprime punctul de vedere. De aceea nu este deloc întâmplător că Budai-Deleanu găseşte necesar să includă aici o cerinţă cu caracter democratic: aceea că, pentru a fi acceptabil, un aranjament instituţional trebuie să aibă proprietatea de a garanta egalitatea în societate a membrilor acesteia. Se ştie că această cerinţă nu va fi acceptată în cele ce urmează de toţi, dar includerea ei aici cred că e legată de contextul în care se desfăşura dezbaterea, anume de faptul că la sfat participa întreaga adunare (X: 11):

Adică să him toţi de preună
Ţărani sau boieri făr' osăbire;
Asta-i rânduiala ha mai bună!...
Toţi avem ahălaş' trup şi fire,
Toţi dară-asemene vrednicie
S-avem într-a noastră ţigănie. (X: 17)

Acest cadru de alegere nu era însă capabil să producă rezultate: discuţiile obişnuite nu avansau. Niciun aranjament nu era acceptat (ce era lăudat azi, mâine era hulit); diferenţele creşteau pe măsură ce alternativele erau formulate, ajungându-se chiar la certuri, violenţe etc. (X: 20-22). Aici pare că, pentru a formula un punct de vedere precis privind constrângerile pe care trebuie să le îndeplinească o dezbatere privind modul de alegere a unui aranjament instituţional, Budai-Deleanu face apel mai curând la un procedeu cu valenţe epice decât argumentative. Descriind toate aceste evenimente în tabăra ţiganilor, autorul creează spaţiul pentru a introduce un nou cadru general în care să se realizeze evaluarea şi alegerea între alternativele constituţionale. Căci cel vechi nu promitea că rezultatul dorit va putea fi atins:

Căci, întru-adunările mai toate,
Unde norodul fără-osăbire
A vorbi şi sfătuire poate,
Pururе gâlceavă, neunire,
Pricíre cu vrajbă stăpâneşte,
Dar' nimic bine să hotărăşte. (X: 25)

Care e însă noua procedură de evaluare şi alegere, noul cadru instituţional în care aceste procese urmau să se realizeze? Răspunsul are nevoie de două părţi. Prima e aceea a descrierii acelei proceduri şi a producerii unor argumente că ea este mai bună decât cea pe care o înlocuieşte. Procedura era simplă – să se delege din partea fiecărei cete câte o singură persoană; soborul rezultat era alcătuit numai din aceste persoane. Ele trebuiau să acţioneze ca delegaţi ai cetei şi să aibă anumite calităţi – să aibă dezvoltate cele două capacităţi naturale ale oamenilor, raţiunea şi simţul moral, adică să fie învăţaţi şi să fie virtuoşi:

Tot oameni cu mare-învăţătură
Şi cunoscuţi de bună vărtute,
Din direpţ sfatul a tuturor
S-au trimis la deobştele sobor. (X: 29)

Avantajele instituirii soborului sunt aşadar cel puţin următoarele două: mai întâi, soborul e alcătuit dintr-un număr mai mic de persoane, care reprezintă diversele cete, subgrupuri ale populaţiei; al doilea avantaj e că acestea au o mai mare capacitate de a alege între alternativele constituţionale în cunoştinţă de cauză (căci sunt „cu mare-învăţătură") şi de asemenea în mod corect, căci comportamentul lor este unul întemeiat pe virtute.

Există însă şi un al doilea aspect al răspunsului la întrebarea privitoare la această nouă procedură de alegere constituţională. El este însă ignorat aproape cu totul de Budai-Deleanu. Anume, dat fiind că vrajba era generalizată, prin ce mecanisme a ajuns noua procedură să fie acceptată, ba chiar imediat? Singura remarcă pe care o găsim în text este aceea că procedura a fost gândită de bătrâni:

Pentr-aceasta bătrânii gândiră
Să facă-o rânduială mai bună;
Cu sfatul drept, apoi hotărâră
Ca să nu să-adune depreună
Toată gloata la deobştele sfat
Ci din toată ceata-un delegat. (X: 27)

Cum a ajuns însă această propunere să fie formulată, iar apoi admisă de toată gloata? Întrebarea, lăsată fără un răspuns convingător de către Budai-Deleanu, nu e deloc retorică. Dacă avem în minte problema acţiunii colective, ea are un sens grav: căci nimic nu garantează – în logica aceasta – că din faptul că un număr de oameni cu interese şi obiective comune decurge că ei vor şi acţiona pentru a le atinge.

Alternativele: aranjamente constituţionale disponibile

În strofele următoare ale Cântului al X-lea, aşa cum ştim, sunt formulate mai multe propuneri de aranjament constituţional. Două personaje ocupă scena: Baroreu, susţinător al aranjamentului constituţional monarhic, şi Slobozan, susţinător al celui republican. Schema urmată pare simplă; pentru fiecare tip de aranjament constituţional: a) sunt formulate argumente care identifică avantajele lui şi, de asemenea, b) sunt avansate critici ale celorlalte aranjamente disponibile. Aşa cum voi încerca să arăt, lucrurile sunt însă mult mai complicate: în discursurile celor două personaje e încrustată o abordare teoretică pe care nu mă sfiesc să o apreciez ca extrem de originală.

a) *Opţiunea monarhică*

Cel dintâi discurs îi aparţine lui Baroreu. Obiectivul lui direct e acela de a argumenta că forma de organizare constituţională de tip monarhic este cea mai potrivită pentru o societate. Baroreu începe prin a formula un număr de argumente pozitive: monarhia are calităţi care o fac preferabilă celorlalte. Care sunt acestea?

Mai întâi, monarhia este preferabilă pentru că ea constă într-o organizare a societăţii în care există un centru unic decizional: „Toată chivernisirea bună vine şi spânzură dintr-o mână” (X: 35). Nimic nu e mai natural decât o asemenea formă de organizare monarhică: însăşi mama natură ne arată acest lucru (X: 35). În sprijinul acestei susţineri e adus chiar bine cunoscutul argument al corpului politic: societatea e analoagă corpului uman[20]. Cum trupul omenesc are un cap, la fel şi trupul cetăţenesc va trebui să aibă un singur cap, „prin sângur unul să se cârmeze” (X: 37).

Baroreu formulează însă şi alte două argumente, de data aceasta mai puţin metafizice. Ele au următoarea caracteristică: monarhia este aleasă ca rezultat al unei evaluări a implicaţiilor ei în societate (am zice că „empiric” s-ar dovedi că ea este preferabilă). Mai întâi, avem un argument al „eficienţei”:

comparată cu alte forme de organizare constituţională, monarhia, susţine Baroreu, este „dintru toate mai harnică” (X: 33), adică e cel mai eficient fel de organizare constituţională. Aceasta pe cel puţin două criterii: 1) funcţionează în temeiul respectării legilor; căci „unde unul trebile direge toate merg în bună rânduială” (X: 38). Apoi 2) deciziile se aplică mai uşor şi rapid: „Orânduielile făcute se duc în fârşit lesne şi iute” (X: 38); presupune astfel, aş spune, costuri sociale mai mici.

Al doilea argument, şi el tot „empiric”, ne readuce la tema stabilităţii. Aceasta va fi, cum vom vedea, centrală în argumentele dezvoltate în acest Cânt X de cele două personaje ale lui Budai-Deleanu. Organizarea monarhică are avantajul că este stabilă:

> Prin însă toată partea-i legată
> Cătră totul său şi cătră sine
> Iar’ domnia mai sigur se ţine. (X: 39)

În linie cu argumentul organizării centralizate, Baroreu adaugă încă o virtute a monarhiei: ea nu ar admite şi nu ar genera conflict intern (X: 41).

Cu aceasta ajungem la cel de-al doilea tip de argumente ale lui Baroreu, cele negative. Ele constau în evidenţierea unor defecte ale aranjamentelor constituţionale alternative. E interesant că personajul nostru nu apelează la idei abstracte, ci pune în oglindă avantajele pe care le-am menţionat ale monarhiei cu faptul că celelalte forme de organizare constituţională sunt instabile şi produc conflict intern (X: 40-41).

> Cèlelalte domnii sunt de steclă,
> Pe care le frânge-o lovitură
> Ş-izvorăsc numa nepace ş-ură! (X: 40)

Critica se îndreaptă, evident, către democraţie, acel aranjament instituţional care prin definiţie trebuie să ia în considerare opţiunea fiecărui membru al societăţii. Cum se aleg în democraţie oficialii (dregătorii)? Baroreu respinge dintru început susţinerea că opţiunile celor din norod se formează ţinând seamă de virtuţile şi vredniciile celor care urmează să ocupe o funcţie oficială. Acestea

adesea nu sunt cunoscute şi nici nu ajung la cunoştinţa lor; în schimb, cei din norod sunt uşor de manipulat fie de cei care au resurse financiare şi sunt darnici, fie de cei intriganţi, care promit (îi îmbie cu diverse beneficii), îi măgulesc, folosesc intrigi etc. (X: 42-3). Cu alte cuvinte, o problemă pentru democraţie este aceea că opţiunile pe care ajung să le exprime oamenii atunci când aleg nu sunt cele sincere ale acestora, ci acelea manipulate de politicieni.

Dacă pentru organizarea constituţională monarhică legea are o legitimitate clară, emanând de la monarh, în democraţie legitimitatea este problematică. Care poate fi în democraţie temeiul acceptării unei legi? Tendinţa oamenilor va fi aceea de a nu accepta legea; timp îndelungat, legea nu va mai reuşi să constrângă riguros. Consecinţele sunt chiar mai grave; respectul faţă de lege se prăbuşeşte. Oamenii care trăiesc într-o societate organizată democratic ajung de „leapădă, calcă şi cele mai drepte şi mai bune tocmele" (X: 45). Prea puţini respectă legea (X: 48). Cum sintetizează un comentariu, „Gloata învăţată la volnicie, ştiind că ea stăpâneşte, nu păzeşte nicio măsură şi strică toate, încă şi cele mai bune tocmele"[21].

La strofele X: 50-1 este luată în discuţie o problemă de fundament. Anume, se revine la chestiunea naturii umane. Am văzut că aceasta include ideea că fiecare îşi urmăreşte interesul propriu. Dar, se argumentează aici, a-ţi urma interesul nu înseamnă doar a-ţi asigura bunăstarea (cum am fi tentaţi să credem în paradigma obişnuită de analiză economică a comportamentului). Urmărirea propriului interes înseamnă şi un proces de construire a identităţilor. Fiecare vrea să fie altfel decât ceilalţi:

> Oameni-s aşa făcuţi din fire
> Ca-între cei asemene cu sine
> Să poftească-a fi cu deosăbire. (X: 50)

Or, astfel ideea de egalitate presupusă de aranjamentele constituţionale democratice este subminată din interior. Adesea, procesul de creare a propriei identităţi este unul prin care fiecare vrea să obţină pentru sine mai mult, să fie primul în competiţie:

Fieşcare el mai bun să ţine
Decât pe ceialalţi; de acie
Tot însul trage pe-întieţie. (X: 50)

De aceea conflictele („vrajba cu răscoală” – X: 51) sunt încrustate în chiar ideea de democraţie. Or, conflictele, crede Baroreu, sunt izvorul relelor din cetate: el presupune că o societate stabilă, eficientă este una în care se manifestă armonia, iar nu conflictele – vrajba şi gâlceava.

Al doilea tip de organizare constituţională pe care îl critică Baroreu este cel aristocratic. Personajul nostru trece repede peste el, considerându-l oarecum absurd, o versiune iraţională a celui monarhic:

Acel pe care-ursita neblândă
L-au predeştinat ca să slujască,
Au n-are el mai multă dobândă
Când unui a şerbi să voiască
Decât la mai mulţi? Pentru ce dară
Să voim noi mai mulţi domni în ţară? (X: 54)

În plus, cred că aici este implicit următorul argument: pentru un om a fi supus unui singur stăpân este de preferat supunerii faţă de mai mulţi stăpâni. Ideea, sugerată în strofa următoare (X: 55), pare să fie că, la fel ca şi în cazul democraţiei, când sunt mai mulţi aristocraţi nu se ajunge la soluţii acceptabile: deciziile democratice nu sunt cele mai bune („n-au fost niciodinioară mulţimea bună sfătuitoare”); la fel, ba chiar mai mult, vor sta lucrurile cu deciziile luate într-o modalitate aristocratică.

b) *Un argument evoluţionist*

Există însă şi un alt argument care respinge atât aranjamentul instituţional aristocratic, cât şi cel democratic. Strofele X: 56-76 sunt poate cele mai interesante din acest Cânt. Ele, voi sublinia, bat foarte departe. Aceasta pentru că prezintă un argument pe care l-aş numi evoluţionist: acesta constă în a arăta că, dacă societatea este lăsată să funcţioneze, fiecare om urmându-şi propriile

interese, în timp evoluţia modurilor ei de guvernare are ca punct final aranjamentul instituţional monarhic. Nu este descrisă, desigur, o istorie a unei sau unor societăţi reale; dimpotrivă, aici este formulat un argument foarte general şi abstract cu privire la modul în care funcţionează practic cooperarea dintre oameni. Acest argumentul este, de asemenea, unul de tip mână invizibilă: căci autorul arată cum forţe sociale, declanşate de acţiunile individuale ale oamenilor, produc anumite efecte sociale (nu neapărat intenţionate de actorii individuali).

Pe scurt, argumentul este că, dacă plecăm de la un grup mic de oameni, legaţi prin relaţii de sânge, şi observăm cum interacţionează aceştia în timp, aranjamentele instituţionale de nivel constituţional se modifică, până când se ajunge la o stabilitate. Aceasta este cea a constituţiei monarhice, care este atât eficientă, cât şi stabilă, exprimând un echilibru social. De aceea, ea nu e susceptibilă de schimbare – oamenii „o aşezară pe veci să fie" (comentariu la X: 76):

> Şi vrajba fu detot izgonită.
> Oamenii văzură că din toate
> Acest feliu de domnire-e mai bună
> Şi vecinică-i dederă cunună. (X: 76)

Argumentul are nu mai puţin de şapte paşi. Îi voi formula cât mai pe larg şi, de asemenea, voi face diverse observaţii cu privire la semnificaţia fiecăruia dintre ei.

Primul pas era acela în care se fixează o stare iniţială. Aceasta constă în existenţa unor familii mici, formate din părinţi şi copii (se poate imagina chiar situaţia perechii originare – Adam şi Eva). În această situaţie, cadrul instituţional care funcţionează este unul ce se impune natural: e cel în care autoritatea părintească pare firească, nu este impusă de niciun sobor, în care autoritatea celui mai bătrân este acceptată fără împotrivire (X: 56-57).

Voi face aici o remarcă: autorul distinge între situaţia în care autoritatea este impusă cu sobor şi cea în care ea se manifestă în absenţa acestuia. Soborul este mecanismul prin care un grup de oameni ia o decizie, iar acesta poate ajunge la o decizie în funcţie de propriile proceduri. Situaţia în care autoritatea se manifestă în

afara soborului e diferită. Ea este admisă fără împotrivire şi exprimă un fel de „frăţietate” (X: 58). Această din urmă condiţie exprimă ideea de egalitate în acceptarea deciziei, iar admiterea fără împotrivire înseamnă că decizia privind acceptarea autorităţii unei anumite persoane era una în care fiecare are un drept de „veto”: căci dacă cineva se împotriveşte, acea autoritate nu mai este legitimă. Puse împreună, aceste condiţii exprimă un lucru foarte simplu: anume că acceptarea autorităţii în acea situaţie iniţială era expresia unei decizii unanime. Evident, era de aşteptat să ajungem la o astfel de concluzie: căci situaţia aceasta iniţială este primul cadru în care se manifestă o alegere de tip constituţional.

Al doilea pas descrie evoluţia unei asemenea societăţi: pe măsura dezvoltării ei, legitimitatea autorităţii de tip parental se erodează. Familiile cresc în număr, „legături de sânge se răciră, frăţietăţi fură răslăţite” (X: 59). Ceea ce a apărut este ceva de genul stării naturale din filosofia politică: o lume în care fiecare îşi urmează propriul interes, în care „niciunul d-altul nu vra să asculte”; o lume care e reglementată numai de dreptul celui mai tare – pe scurt, una a „anarhiei” (X: 60). Să notăm că această lume nu e pentru Budai-Deleanu una postulată ca iniţială, ci mai curând este rezultatul unei evoluţii fireşti a societăţii în care deja existase un aranjament constituţional. Autoritatea paternală, legitimă şi naturală, intră în colaps în societăţile mari, mai dezvoltate şi nu are în sine capacitatea de a produce altceva. Iar aceasta înseamnă că depăşirea ei nu este uşoară: ea produce într-un fel un echilibru, din care ieşirea nu e deloc uşoară sau de aşteptat, care „lung răzvrăti neamul omenesc”[22] (X: 61).

Pasul al treilea este unul contractualist: oamenii s-au sfătuit şi şi-au făcut legi – pe care le-au acceptat cu toţii – de organizare socială. Un nou aranjament instituţional a apărut[23]. Generat de o situaţie de anarhie, de continuă vrajbă, el în mod firesc a fost unul în care unirea rezultată a fost de tip democratic.

Prin uşoare legi democrátice,
Cu drept asemene de persoane,
Ei de sine, după pragmatece
Depreună-aşezate canoane,

Să chivernisea când rău, când bine
Şi s-apăra de neamuri străine. (X: 63)

Reglementările instituţionale apărute erau menite să elimine problemele anterioare. Ele nu erau neapărat cele mai bune, optime; dimpotrivă, erau doar suficiente pentru a asigura o cooperare socială: oamenii „să chivernisea când rău, când bine" şi reuşeau să se apere de ameninţările din afara societăţii. Aici trebuie subliniat următorul lucru: Budai-Deleanu nu susţine că trecerea la organizarea democratică este un pas necesar în evoluţia socială. Cum am menţionat deja, starea de anarhie este de echilibru: altfel zis, nu e nicio forţă internă pentru a presa să fie depăşită. Acest lucru este spus în mod explicit în textul poemului: chiar dacă oamenii erau obosiţi de conflicte, trecerea la noul aranjament instituţional e doar rezultatul unui accident: al unei „tâmplări norocoase" (X: 61). E o tranziţie improbabilă[24].

Al patrulea pas descrie evoluţia unei societăţi democratice: ideea este aceea că o astfel de societate este instabilă. Regulile au consistenţa pânzei de păianjen (X: 65) şi de aceea

în democráţie cei tari
Frâng legile fără nice-o frică
Şi din zi-în zi făcându-să mai mari
Peste toţi ceialalţi să rădică,
Iar' între sine făr' contenire
Să luptă pentru protimisire. (X: 66)

De asemenea, organizarea democratică nu asigură legitimitatea autorităţii: nu există niciun fel de oprelişte ca cei tari sau îndrăzneţi să încerce să le calce; în plus, fiind dedicate înlăturării conflictelor existente, regulile au avut doar un caracter „pragmatic" (X: 63), altfel zis ele nu derivă din principii clare. Ca urmare, societatea democratică devine în scurt timp măcinată de conflictele între diferitele facţiuni sau părţi.

Pasul al cincilea descrie un al doilea contract. De data aceasta, el e făcut nu de toţi, ci de căpeteniile acestor părţi. Această nouă legătură consfinţeşte o organizare aristocrată, adică „stăpânia fruntaşilor sau celor mai puternici dintru neam" (comentariu la X:

68). Desigur, astfel cei care pierd sunt oamenii din popor, care rămân de „măscară”, chiar dacă ei au ajutat aceste căpetenii (X: 68).

Al şaselea pas al argumentului priveşte funcţionarea unei societăţi aristocratice. Din nou, aceasta nu este stabilă. Lupta dintre membrii cetăţii e înlocuită de cea între aristocraţi. În acest proces, fiecare aristocrat încearcă să măgulească mulţimea. Aşadar, conflictele dintre aristocraţi sunt unele din care norodul beneficiază.

> Mulţimea, de mult acu-învăţată
> A sluji, de samă nu bagă,
> Numa s-aibă-odihnă şi bucată;
> Nici caută cine mânile-i leagă. (X: 72)

Rezultatul acestei evoluţii este uşor de intuit: dintre aristocraţi, unul reuşeşte să ia toată puterea. Acesta nu este însă diferit de ceilalţi: faptul că el ajunge în poziţia de a avea toată puterea nu decurge din acela că ar avea anumite calităţi speciale; ca toţi ceilalţi, obiectivul lui este să aibă puterea, „grijind pentru lungă ţinerea aceştii domnii” (X: 73). Acest aspect e foarte important: Baroreu nu susţine că monarhia este superioară pentru că monarhul ar avea, de exemplu, un anumit drept divin. Argumentul lui, cum am menţionat deja, se bazează pe aducerea în discuţie a eficienţei şi stabilităţii acestui aranjament constituţional. Ultimul pas al argumentului este elocvent în acest sens.

Al şaptelea pas descrie evoluţia monarhiei. Cum conducătorul este unic, conflictele dispar (X: 76). Ca într-o imensă spirală istorică (spre a folosi aici un limbaj de tip hegelian), liniştea revine; mai mult, însăşi autoritatea devine una de tip patern. Căci monarhul se comportă faţă de membrii societăţii precum părintele faţă de copiii săi:

> ca ş-unul de obşte părinte
> Pre supuşi apără, mângăieşte,
> Legi drepte-întemeiază şi sfinte,
> Averea tuturor ocroteşte
> Socotind toată-a sa fericire

Întru-a supuşilor săi iubire. (X: 74)

Este foarte interesantă explicaţia oferită aici a comportamentului monarhului. Cum se poate ca acesta, care a ajuns la putere nu altfel decât precum s-au comportat adversarii săi, adică prin intrigi, vicleşuguri, prin măgulirea mulţimii, să devină atât de altruist încât să se considere fericit în măsura în care supuşii săi sunt astfel? Răspunsul este dezarmant de simplu: el vrea fericirea supuşilor fiindcă astfel îşi asigură propria fericire:

…zidindu-şi nalte palaţă
Şi grijind pentru lungă ţinerea
Aceştii domnii, în toate zile
Să fereşte-a face rău şi sâle. (X: 73)

Ca să reiau aici formulări obişnuite în teoria politică, un fel de mână invizibilă este cea care face ca un membru simplu al unei societăţi de acest tip să beneficieze de bunuri precum ocrotirea averii sau legi drepte: monarhul nu le promovează fiindcă are în vedere interesele supuşilor, ci pentru că e în propriul folos. E bine să notăm aici de asemenea că rezultatul acestei evoluţii, alături de stabilitatea instituţională, este şi eficienţa; nu voi insista însă în acest loc asupra acestei idei.

Este tentant, plecând de aici, să interpretăm această istorisire a lui Baroreu ca descriind altceva decât faptele anumitor indivizi. Monarhul, aşa cum e descris de el, este mai degrabă dinastia: nu e vorba că un individ anume se comportă precum am văzut, ci că în genere orice membru al dinastiei întemeiate se comportă astfel. Textul *Ţiganiadei* cred că spune acest lucru destul de clar când descrie procesul de trecere la monarhie ca implicând spiţă şi spiţă:

Aşa, pururе să părândară
Stăpâniile una după-altă
Mergând din spiţă-în spiţă pe scară,
Pân’ ajunsără la spiţa naltă
Pe care chemăm noi monarhie,
Adecă-a unui sângur domnie. (X: 75)

Această observaţie va fi foarte importantă când vom analiza discursul ce urmează, al lui Slobozan, susţinătorul republicii ca

formă de organizare constituţională.

c) *Opţiunea republicană*

Slobozan începe cu o critică a monarhiei. Pe scurt, el susţine că, dacă un monarh ar avea calităţi deosebite – înţelepciune şi virtute –, atunci monarhia ca aranjament instituţional constituţional ar fi acceptabilă. Dar lucrurile nu stau astfel, fiindcă şi în cazul monarhiei apare iarăşi problema stabilităţii. Aici sunt două posibilităţi. Prima este ca monarhul să fie nemuritor. Atunci, crede Slobozan, el va fi ca un părinte nu numai pentru sine, ci şi pentru „a miei târzii nepoţi" (X: 82). Un aranjament instituţional constituţional trebuie să ţină seamă de generaţiile care vor urma, nu numai de cea care, să zicem, are privilegiul de a participa la un anumit contract constituţional. Cum suntem astăzi obişnuiţi să argumentăm în urma lui J. Rawls[25], alegerea principiilor constituţionale trebuie să se facă în condiţiile în care am fi ignoranţi cu privire la generaţia căreia îi aparţinem. Or, această primă posibilitate este iluzorie: monarhul nu e nemuritor. Însă atunci, se întreabă Slobozan, cum am mai putea avea certitudinea că urmaşii lui vor fi de asemenea înţelepţi şi virtuoşi? Evident, aşa ceva nu e cu putinţă. Ca urmare, aranjamentul constituţional monarhic nu este acceptabil:

> Dar' cum vor fi-a lui fii şi nepoţi?
> Oare fi-vor ca ş-a lor părinte
> Aşa buni, drepţi, aşa cu minte? (X: 86)

Însă, dacă reconstrucţia pe care am propus-o mai devreme argumentului lui Baroreu e corectă, atunci Slobozan îşi direcţionează atacul într-o direcţie greşită: el atacă un om de paie, un punct de vedere pe care Baroreu nu îl susţine.

Ca şi cum ar recunoaşte această slăbiciune a atacului său, Slobozan revine la prima posibilitate, aceea că monarhul ar fi nemuritor. El o redescrie astfel:

> Dar să punem că toţi ar fi buni

Urmaşii tronului monarhicesc,
Căci a fi răi n-au drepte pricini. (X: 92)

Formal, nu e nicio deosebire între a spune că un monarh bun este nemuritor şi a spune că toţi urmaşii săi sunt buni. Mai mult, Slobozan pare să accepte argumentul lui Baroreu că orice individ care e monarh nu are motive să nu fie bun: „A fi răi n-au drepte pricini". Dar, susţine el, chiar şi în acest caz argumentul în favoarea monarhiei nu este valabil. Slobozan în fapt propune un al optulea pas al argumentului lui Baroreu. Chiar dacă primii şapte ar fi corecţi, să vedem ce se întâmplă dacă o societate monarhică e lăsată să funcţioneze. Monarhia, crede Slobozan, are un defect fundamental: este ca un vierme care roade rădăcina unui copac (X: 102-103). Anume, în timp, regulile ajung să nu mai fie respectate – şi să nu existe niciun mecanism constituţional de a obliga monarhul să le schimbe (X: 105) sau să le respecte (X: 106); ordinea devine despotică (X: 112).

d) *Deturnările birocratice*

Cum se explică acest lucru? În ce constă noul pas al argumentului? El se extinde în două direcţii: una epistemologică, alta birocratică. Prima direcţie – epistemologică – priveşte ideea că, de principiu, e imposibil ca: 1) o persoană să aibă o cunoaştere a tuturor problemelor din societate; şi de asemenea ca ea: 2) să aibă capacitatea de a lua numai decizii corecte (X: 93). Cunoaşterea societăţii aşadar nu poate fi individuală. Cunoaşterea societăţii şi luarea deciziilor publice nu pot fi concentrate într-un singur punct. A vrea să realizezi decizii eficiente presupune apelul la cunoaşterea pe care o au oamenii (X: 94).

Să trecem acum la cea de-a doua direcţie în care Slobozan îşi formulează argumentul, cea pe care am numit-o birocratică. (Dacă termenul „birocratic" pare prea tare şi poate mai puţin aplicabil unei societăţi precum cea pe care o avea în minte Slobozan, atunci sintagma „grup de interese" ar fi poate mai potrivită.) Pe scurt, argumentul în favoarea unei forme de guvernare precum cea monarhică este greşit în măsura în care ea priveşte atribuirea unei

funcţii anumite unei anumite persoane individuale. Este greşit, după Slobozan: când discutăm despre un aranjament constituţional, trebuie să avem în vedere un întreg complex instituţional: contează nu numai calităţile sau acţiunile monarhului, ci şi structura unei instituţii – a monarhiei. Or, aceasta poate să funcţioneze numai prin aceea că face apel la mai mulţi actori: persoane individuale sau chiar organizaţii. Monarhul, să admitem, doreşte să atingă anumite obiective, precum adoptarea unor legi şi aplicarea acestora într-un anumit fel. Am admis că obiectivele monarhului sunt în favoarea populaţiei, că el are intenţii bune. Dar elaborarea legilor şi mai ales aplicarea lor presupun apelul la un corp birocratic: miniştri, viziri, lorzi, curteni[26] etc. Pe de o parte, nu avem nicio garanţie că aceştia vor avea aceleaşi intenţii şi obiective – bune – precum cele ale monarhului. Ei, admite autorul, pot avea „direpte sau doară şchioape socoteli" (X: 97). Dar, în oricare din aceste situaţii, ei îşi vor urma propriile interese – „toate lucrurile atârnă în voia acestor oameni" (comentariu la X: 95). Oricare ar fi motivele pentru care monarhul ajunge să delege o mare parte a puterii sale acestora, ceea ce se întâmplă este că birocraţii ajung să pervertească obiectivele acestuia: birocraţii – „ciocoii curteni" (X: 99) – corup guvernarea, care încetul cu încetul devine despotică: „De-ar fi monarhia cât de bună, cu vreme se mută-în despoţie" (X: 112). Monarhul însuşi este făcut prizonier al acestor alte interese: „Să trezeşte de lanţuri prins" (X: 97).

Voi face aici două observaţii. Prima este mai generală: argumentele expuse atât de Baroreu, cât şi de Slobozan privesc faptul că unele organizări instituţionale – cea democratică şi cea aristocratică, după Baroreu; cea monarhică, după Slobozan – nu sunt stabile, degenerează în altceva (în anarhie ori în despoţie): puse să lucreze, ele nu reuşesc să îşi păstreze virtuţile. Autorul este cât se poate de explicit cu privire la această caracteristică a argumentelor sale: ele se aplică nu static, ci „în practecă (în aiava pusă la lucrare") (comentariu la X: 101).

Cea de-a doua observaţie este că argumentul acesta deşteaptă imediat o analogie cu diverse argumente în mare vogă astăzi în diverse analize ale birocraţiei. Aş aminti aici doar aşa-numitul model principal-agent[27]. Modelul principal-agent este un

instrument teoretic (originat în ştiinţa economică, dar cu multe aplicaţii în cea politică) prin care se analizează relaţia contractuală dintre doi actori[28]: un principal care este interesat să furnizeze anumite bunuri, să apară anumite rezultate şi un agent căruia principalul îi încredinţează sarcinile operaţionale necesare pentru a obţine acele bunuri sau rezultate. De exemplu, patronul sau patronii unei firme încredinţează unui grup de manageri sarcina de a conduce firma; sau – acesta e cel mai important exemplu din ştiinţa politică actuală – publicul încredinţează unui guvern sarcina de a realiza politicile statului respectiv. În cazul nostru, principalul este monarhul, iar agentul e alcătuit din miniştrii acestuia, din ceea ce am numit (mai mult sau mai puţin fericit) birocraţia acestuia. Relaţia dintre principal şi agent nu este însă foarte simplă: agentul are adesea preferinţe diferite de cele ale principalului şi de aceea el tinde să promoveze interesele principalului sau să le promoveze într-un mod eficient, doar în măsura în care ele sunt de asemenea avantajoase pentru el. (E de notat o supoziţie a modelelor de acest tip: cei doi actori sunt raţionali. Dar, aşa cum am văzut, Budai-Deleanu asumă acest lucru.) Relaţia este complicată de faptul că între cei doi actori există şi o asimetrie informaţională: principalul nu are şi uneori nu poate în principiu să aibă informaţiile pe care le posedă agentul şi este dificil să monitorizeze acţiunile agentului. Rezultatul este că în practică se realizează mai curând preferinţele agentului decât cele ale principalului. Or, exact acest aspect a fost dezvoltat în discursul lui Slobozan.

Problema esenţială a principalului, conform acestor modele, este însă aceea de a defini o structură a stimulentelor pentru agent astfel încât să fie constrâns să promoveze interesele, preferinţele principalului, altfel zis să producă bunurile sau rezultatele cerute de el. Chestiunea nu este formulată explicit în discursul lui Slobozan. Dar indirect răspunsul său ar fi unul pesimist: nu există o astfel de structură de stimulente care să fie eficientă. Deturnarea intereselor principalului de către agent este o consecinţă fatală a relaţiei instituite; ea este „firească” şi nu poate fi împiedicată.

Totuş’, după practeca ştiută,
Din monarhia cea mai deplină

Despoţia-în urmă fu născută,
Cum naşte din grâul bun neghină;
Nici să poate-împedecare pune
Aceştii fireşti stricăciune. (X: 101)

Mai trebuie adăugat că Slobozan se îndoieşte chiar şi de plauzibilitatea ipotezei că monarhul este bine intenţionat. Am văzut că, după el, sub această ipoteză lucrurile nu sunt tocmai favorabile aranjamentului constituţional monarhist, dar sunt mult mai grave dacă ipoteza este eliminată şi se presupune – aşa cum se întâmplă de obicei – că monarhul are propriile interese, diferite de ale poporului. Aici am putea gândi o altă instanţă a raportului principal-agent: să presupunem că monarhul e agentul poporului; atunci, monarhul îşi promovează propriile-i interese. Să observăm însă că în textul *Ţiganiadei* acest argument vine în contextul în care Slobozan accentua avantajele organizării democratice a societăţii; de aceea, acum pare mai natural să se asume un raport invers, în care monarhul este nu principal în raport cu birocraţii, ci agent în raport cu poporul. Cei doi actori – monarhul şi poporul – au interese diferite, iar agentul promovează propriile-i preferinţe, nu şi „ce-ar avea şi ţara să poftească”[29]:

Din milostivirea sa prenaltă
Biruri aruncă pe ţară grele;
O poruncă merge după-alaltă
Pentru-angării, dabile, -împlinele,
Dar’ nice-una merge s-ispitească
Ce-ar avea ţara să poftească. (X: 118)

Dacă în cea mai mare parte a discursului său Slobozan încearcă să justifice opţiunea pentru republică prin critica monarhiei, argumentele sale în favoarea republicii sunt mult mai puţin puternice. Mai întâi, ele nu oferă niciun mecanism prin care să arate cum se poate instaura un aranjament instituţional republican. Nici nu dă un răspuns provocării lui Baroreu, că republica nu este stabilă. Singura contribuţie este aceea de a indica în ce ar consta eficienţa acesteia. În acest sens, apologia pe care o face Slobozan republicii este interesantă, accentuând pe beneficiile

ei. Într-un aranjament instituţional democrat avem egalitate între membrii societăţii: „Legea pre toţi asemene-i pune” (X: 113); mai departe, fiecare se poate realiza în societate, se poate „rădică la vrednicia sa cea mai deplină” (X: 110). Decidenţii – cei care dregătoreasc – acţionează într-un mod pe care l-am putea defini ca domnie a legii: „Fieştecare dregătoriu e numa de legi-împlinitoriu” (X: 114). În republică, oamenii sunt liberi („slobozi”); mai mult, beneficiază de o anumită asistenţă din partea statului: căci patria îi „mângâe-în vreme de năcaz” (X: 111).

Evaluarea aranjamentelor constituţionale

a) *Încă o dată un pas înapoi: abordarea metaconstituţională*

În Cântul al XI-lea întâlnim o schimbare radicală a perspectivei[30]. Intervine un personaj nou: Janalău. În timp ce Baroreu şi Slobozan formulau evaluări ale formelor de guvernământ pe baza unor criterii (de exemplu, stabilitatea sau eficienţa acestora) şi făcând apel la anumite argumente (precum cele de tip evoluţionist), Janalău mută discuţia pe un plan mult mai general: el se raportează la condiţii şi mecanisme abstracte de evaluare a formelor de guvernământ, oricare ar fi criteriile sau procedurile folosite. Abordarea sa este mai curând una cu caracter metateoretic. Trei componente ale abordării lui Janalău îmi par extrem de importante. Le voi trata pe rând.

Prima priveşte distincţia făcută de Janalău între aranjamentele instituţionale constituţionale şi alte constrângeri asupra comportamentului oamenilor. Acestea din urmă sunt de două feluri. Primele se referă la circumstanţele specifice de mediu în care acţionează oamenii şi care le modelează modul de a acţiona. Putem recunoaşte cu uşurinţă formulări care amintesc de Montesquieu: împrejurările, locul şi clima[31] (XI: 43). Un aranjament instituţional de tip constituţional va trebui de aceea să se aplice în mod diferit în funcţie de aceste circumstanţe specifice:

dătătoriul de lege trebuie să îşi dea silinţa şi paza ţinând seamă de ele (XI: 42). Constrângerile de al doilea fel se referă la obiceiurile unui popor, la firea poporului, la năravurile lui. Acestea sunt ubicue, căci orice popor are propriile obiceiuri, credinţe. În prima parte a Cântului, Budai-Deleanu le face o caracterizare. Diversitatea lor este foarte mare. Sunt incompatibile între ele, încât cei care le adoptă pe unele le resping pe celelalte ca false. Aceste obiceiuri, mai mult, ajung să nu aibă o temelie în „firea omenească" (XI: 16): cu alte cuvinte, nu izvorâsc din capacităţile care definesc omul[32].

Atât pentru Baroreu, cât şi pentru Slobozan cred că este presupusă o anumită relaţie de cauzalitate: aranjamentele constituţionale sunt cele care modifică, schimbă comportamentele oamenilor. Constrângerile derivate din aceste aranjamente explică modul în care acţionează oamenii. Bunăoară, când descrie viciile monarhiei, Slobozan nu doar constată existenţa acestora, ci susţine că ele sunt produse de un astfel de aranjament instituţional:

> De-ar fi monarhia cât de bună,
> Cu vreme se mută-în despoţie
> Care-apoi pe tirani încununã;
> Aceşti duc pe norod la şerbie,
> Apasă-în ţărână ş-ovilesc
> De-a-pururе neamul omenesc. (X: 112)

La Janalău, explicaţia este formulată în direcţia inversă. Pe de o parte, el susţine că celelalte constrângeri instituţionale – năravurile, obiceiurile (la fel ca şi circumstanţele ce ţin de mediu) – trebuie să fie luate ca date, anterior impunerii unui anumit aranjament constituţional. Norodul avea anumite obiceiuri înainte de a se pune problema adoptării unei constituţii. Pe de altă parte, aşa cum spune cu claritate Mitru Perea (unul dintre personajele care produc comentarii de subsol) pentru Janalău relaţia explicativă curge în direcţia inversă decât sugera Slobozan: monarhia sau republica sunt bune sau rele după cum sunt firea norodului şi împrejurările (comentariu la XI: 38); el este răspicat în ce priveşte natura explicaţiei:

> Sunt noroadele bune şi blânde, cu năravuri îmbunătăţite, atunci la noroade ca aceste, poţi da formă de stăpânie oricât de slobodă, adecă măcar să fie şi democraţia cu toată voinicia de norod, căci norodul totdeuna va rămânea întru hotarele cuviinţii, având năravuri bune. Iar norodul spre rău învăţat, neodihnit şi stricat, la un norod ca acela, de ai face măcarce legi sfinte şi măcarce chip de stăpânie strânsă să le dai, nu-i vei putea drege numa cu legile şi pedepse. Zice adecă în urmă: la un norod bun, va fi bună şi monarhia şi democraţia, dar la cel rău, şi una ş-alta va fi rea (comentariu la XI: 41).

Într-un sens, am o îndoială în a admite această abordare. Aşa cum am argumentat pe larg în toată cartea de faţă, nu cred că putem să luăm ca punct de plecare al explicaţiilor comportamente ale actorilor care nu sunt determinate instituţional, deci care nu sunt stimulate sau dimpotrivă inhibate de cadrul instituţional în care ei acţionează. Năravurile unui popor nu premerg, ci sunt constituite de instituţiile acestuia[33].

Să trecem acum la o doua componentă a punctului de vedere formulat de Janalău. Să presupunem că năravurile unui popor – ale ţiganilor, în cazul nostru – sunt cunoscute. Există însă o supoziţie care trebuie luată ca atare. Este vorba de egalitate[34]; precum la Rousseau, ea e formulată fără echivoc: „Toţi oamenii de la fire să nasc într-un chip, prin o tocmeală, nice s-află-între dânşii-osăbire" (XI: 45). Aceasta face ca într-un fel suveranul să fie poporul întreg, fiindcă nu se poate alege doar o parte a lui pe vreun criteriu.

Acum vine însă, după părerea mea, noutatea punctului de vedere al lui Janalău. Când am făcut referire la modelele de tip principal-agent, spuneam că pentru acestea provocarea cea mai mare era aceea ca principalul să găsească un set de stimulente potrivite pentru agent, încât el să acţioneze în conformitate cu preferinţele principalului. Or, Janalău tocmai acest lucru îl indică. El formulează două tipuri de stimulente în acest sens. Primul decurge din principiul domniei legii:

> Căpetenia cetăţii-întrege
> Legea să fie!... să ne domnească!...
> Asta să ne fie fundământ

La cest a nostru aşezământ. (XI: 50)

Al doilea constă în limitarea mandatelor birocraţiei statului, ale dregătorilor. Autoritatea acestora trebuie să fie limitată în timp, să fie „numai de-azi până mâne” (XI: 54).

Punctul de vedere al lui Janalău este de o cu totul altă natură decât cel al lui Baroreu şi al lui Slobozan. În timp ce aceştia argumentau în favoarea unei anumite forme de organizare constituţională, Janalău pune problema la nivel metodologic. Refuzul său de a susţine o formă sau alta de organizare constituţională constă nu în faptul că nu este decis în ceea ce priveşte avantajele sau dezavantajele fiecăreia, ci în obiectivul diferit pe care îl asumă: el vrea să ofere un ghid metodologic privind modul în care se poate realiza o alegere constituţională:

> Deci eu nu voi lăuda niciuna,
> Nici voi defăima pe oarecare,
> Ci mă voi sili s-arăt buna
> Şi reaua parte sau lipsa ce-are
> Fieşcare stăpânie-în sine,
> Ca să puteţi alege mai bine. (XI: 44)

Rezumând, Janalău construieşte următoarea structură a unei alegeri constituţionale; aceasta ar trebui să aibă trei paşi:

1) Se stabilesc condiţiile în care se face decizia constituţională:
   - circumstanţele de mediu;
   - instituţiile existente deja în comunitatea respectivă[35] (năravuri, obiceiuri etc.).
2) Se adoptă un aranjament constituţional care să fie adaptat celor două tipuri de condiţii.
3) Se adoptă constrângeri care definesc stimulente pentru cei care vor ocupa funcţii în societate.

Confuzia între cele două planuri – cel al argumentării în favoarea sau împotriva unei stăpânii (unui aranjament constituţional) şi cel al modelului de alegere între diferite stăpânii (sau aranjamente constituţionale) – este uşor de făcut. Acest lucru

se întâmplă cu acea comisie aleasă de ţigani, alcătuită din persoane învăţate (cei mai procopsiţi cărturari). Ei procedează cu totul altfel decât sugera Janalău: pentru aceştia, alegerea nu era între aranjamente constituţionale diferite, considerate ca întreguri coerente. Ei au crezut că pot alege componente ale acestor aranjamente care să conducă la beneficiile dorite. De aceea, au considerat că pot pune împreună ce e bun cu fiecare aranjament constituţional şi să ofere o eclectică propunere constituţională „demo-aristo-monarhicească”[36] (XI: 70).

b) *Despre legitimitatea alegerilor constituţionale*

Budai-Deleanu nu comentează direct fezabilitatea acestei propuneri. El mută imediat – dar cred că semnificativ – accentul pe altceva: pe faptul că ţiganii nu acceptă această procedură de a stabili modul lor viitor de viaţă. Urmează relatarea vrajbei care se naşte între ei, a luptelor ulterioare, care duc la dizolvarea adunării ţiganilor. În toată desfăşurarea epică, eu cred că putem discerne o temă foarte importantă de filosofie politică. Este vorba despre statutul unei adunări constituţionale. Aceasta poate fi gândită după tipicul contractualist; iar în *Ţiganiada* nu sunt puţine locurile în care Budai-Deleanu pare să aibă în minte situaţiile de alegere constituţională de tip contractualist, îndeosebi cea construită de Rousseau în *Contractul social*[37]. Dar este posibilă şi o interpretare diferită, care are ca referinţă modelul de alegere constituţională practicat în timpul Revoluţiei Franceze (X: 30). Care este componenţa acestor adunări constituţionale? Şi care este statutul lor? La prima întrebare, lucrurile stau mai simplu: cei care o alcătuiesc sunt „minţile cele-întâi şi de frunte” (X:30), „cei mai procopsiţi cărturari”, „mai vârtos fiind şi de cei care cetisă şi pe Platon[38] cel mare” (XI: 67).

Dar mai important este statutul acestei adunări, deci legitimitatea ei. Adunarea ţiganilor (care într-un fel sau altul alegea delegaţii meniţi să delibereze în ceea ce priveşte aranjamentul constituţional) a fost rezultatul unei acţiuni exterioare grupului de ţigani, nu al unei acţiuni colective a acestora. Cel care a strâns toată suflarea ţigănească a fost Vlad-

Vodă:

> Acolo era din ţara-întreagă
> Strânşi ţiganii cu mic şi cu mare,
> Părăsindu-şi viaţă pripeagă
> Şi puindu-să la noao stare,
> Să nu mai umble din ţară-în ţară,
> Nici să mai fie-altòra de-ocară.
>
> Căci Vlad-Vodă locuri de moşie
> Le dedusă cu ceastă-învoială,
> Ca de-acuma şi dânşii să fie
> Oameni ca ş-alţii cu rânduială,
> Iar ei mult să sfătuiea-între sine
> Cum ş-ar tocmi trebile mai bine. (I: 29-30)

Dar în lipsa unei continue constrângeri externe, ţigănimea se disipează: „Toţi ţiganii de-aci prin ţară pribegind, iară să-împrăştiară" XII: 92). Istoria acestei risipiri este cea a imposibilităţii de a crea o acţiune colectivă care să conducă la situaţia în care se adoptă o anumită formă de organizare constituţională.

Or, chiar presupunând că ar fi avut acest rezultat, care ar fi fost autoritatea unei astfel de alegeri? Pentru contractualişti, legitimitatea alegerii este construită foarte atent, iar atât la Hobbes, cât şi la Rousseau (ca să nu mai vorbesc de variantele contemporane ale contractualismului de tip rawlsian) adunările constituante sunt ipotetice: nu e vorba de a găsi o instanţă istorică în care s-a făcut o alegere constituţională. Budai-Deleanu indică prin istoria risipirii taberei ţigăneşti un argument în sensul că legitimitatea nu putea fi construită şi/sau acceptată ca rezultat al unei împrejurări istorice.

Dar există un alt loc în scrierile lui în care el pune în mod explicit sub semnul întrebării posibilitatea de a deriva legitimitatea dintr-un eveniment istoric. E vorba de Cântul al II-lea din poemul *Trei viteji*. (Acest poem fusese gândit iniţial ca parte a *Ţiganiadei*; în a doua versiune a acesteia au fost însă eliminate episoadele respective.) În acel Cânt este relatată o discuţie între Beşcherec Iştoc şi sluga sa Crăciun. Beşcherec încearcă să arate că

iobagii sunt în mod legitim supuşi nemeşilor. Motivul este că, la un moment dat în trecut, această situaţie a fost stabilită într-un mod oarecum contractual: strămoşii iobagilor

> după ce biruiţi fură
> Toţi care au scăpat – cum la carte scrie –
> De moarte atunci s-au pus în iobăgie. (II: 53).

Crăciun contestă însă legitimitatea unui astfel de contract: care ar fi forţa acestuia de a se extinde asupra celor care nu au participat la încheierea lui? În particular, contractul nu ar avea forţă asupra generaţiilor următoare.

> Însă copiii lor ce-au fost de vină,
> De şi pe dânşii pedepsire ajunsă.
> Eu nu văd nice o direaptă pricină.
> Că cine au văzut şi auzit odată
> Ca să spânzure pe fiul după tată? (II: 54)

De aceea, legitimitatea unui aranjament instituţional de tip constituţional va trebui căutată în alt loc. (Iar procedura descrisă de Janalău putea furniza, cred eu, un început în acest sens.)

Argumentul pe care am încercat să îl dezvolt aici se concentra pe ideea că acţiunea colectivă este dificilă, dacă nu de neatins, când nu există, ca date preliminare, anumite aranjamente instituţionale, o anumită ordine pe care să se desfăşoare aceasta. Or, a realiza negocieri contractuale înseamnă deja a rezolva cel puţin unele probleme de acţiune colectivă: existenţa unor astfel de negocieri este deja un bun public, care – în condiţiile în care nu este presupusă o autoritate centrală – e rezultatul unei acţiuni colective.

Dintr-o altă perspectivă, eşecul unui grup precum cel al ţiganilor poate fi înţeles, aşa cum consideră L. Protopopescu, ca o probă a imposibilităţii „realizării «contractului social» într-o societate primitivă, încă neorganizată”, aşadar ca o respingere a validităţii contractualismului susţinut, de exemplu, de Rousseau (2003, p. 69). Concluzia nu cred că poate fi atât de tare. Mai degrabă este vorba de faptul că într-adevăr impunerea într-o singură etapă,

sau un singur pas, a unui aranjament constituţional este chestionabilă. Dar, dacă încercăm să apelăm din nou, aşa cum ne sfătuieşte Budai-Deleanu, la o abordare practică, ar decurge mai curând că dintr-o astfel de stare de neorganizare apare totuşi o anumită ordine constituţională. Iar evoluţia acesteia în timp este de aici încolo esenţială[39].

*

„Jucăreaua”: acesta este cuvântul cu care, referindu-se la *Ţiganiada*, îşi dezmierda Budai-Deleanu poemul[40]. Când de curând am recitit *Ţiganiada*, am avut la început senzaţia că voi face acest lucru cam tot într-o joacă plăcută. Dar, încetul cu încetul, am simţit că nu e o lectură uşoară; m-am întors de mai multe ori la pasaje peste care, din nebăgare se seamă ori din nepregătire pentru tipul de lectură pe care am ajuns să îl fac, trecusem mai superficial.

S-ar putea ca interpretările pe care le-am propus să fie subiective. Obiectivul meu a fost modest: a constat numai în încercarea de a vedea dacă această lucrare spune ceva semnificativ unui om cu o pregătire în ştiinţa politică de azi. Recunosc, pregătirea mea este una puternic ancorată într-o anumită paradigmă de cercetare din ştiinţa politică – cea a (neo)instituţionalismului de tip alegere raţională; pentru mine, răspunsul la o provocare precum aceasta e neîndoielnic pozitiv: da, *Ţiganiada* este o lucrare cât se poate de actuală şi de incitantă.

M-am limitat aici la tratarea *Ţiganiadei* doar ca la un exerciţiu intelectual. Este însă ea doar atât? Nu cred. Pentru Budai-Deleanu – dar şi pentru cei care citim azi poemul – acesta este şi o reflecţie despre cum e cu putinţă ca, plecând de la robie, să ia naştere cetăţenia liberă.

*1. Instituţiile sociale includ prescripţii cu privire la ceea ce trebuie făcut, ceea ce e interzis sau e permis; ele cuprind însă şi sancţiuni, pedepse sau, dimpotrivă, recompense în funcţie de modul în care se comportă oamenii faţă de acestea. Deşi problema sancţiunilor şi recompenselor cu care vine o instituţie este marginală în analiza mea, aş menţiona totuşi aici un lung pasaj din Cântul IX. Acolo, Parpanghel povesteşte care sunt pedepsele aplicate oamenilor după

moarte în iad şi care sunt recompensele de care beneficiază cei care ajung în rai. În iad, pedepsele sunt proporţionale cu păcatele din această lume: pedepsele sunt „după măsură” (IX: 77). Sunt descrise (IX: 85-87) nu doar pedepsele pentru fapte interzise de lege (comise de judecătorii strâmbi şi corupţi), ci şi pentru fapte interzise de morală (comise, de exemplu, de femeile adulterine) sau doar pentru neîndeplinirea unor obligaţii imperfecte (pentru cei care nu ajută nevoiaşii). Vine însă, analog, descrierea raiului. În timp ce în cazul iadului sunt descrise caznele şi pedepsele fiecăruia, acum este vorba nu de răsplăţile individuale, ci de o structură generală a unor răsplăţi pentru toţi. Raiul este descris indicându-se nu recompensele individuale, ci acelea universale (deşi într-un loc – strofa IX: 106 – se spune totuşi că raiul se împarte sufletelor moarte „după vrednicii”). Raiul, după chip ţigănesc, e astfel:

Râuri dă lapte dulce pă vale
Curg acolo şi dă unt păraie,
Ţărmuri-s dă mămăligă moale,
Dă pogăci, dă pite şi mălaie!...
O, ce sântă şi bună tocmeală!
Mânci cât vrei şi bei făr’ osteneală. (IX: 112)

Note

Capitolul 1. Instituţii şi cooperare în societatea românească

1. Cum se ştie, Socrate formulează o perspectivă cu totul opusă celei susţinute aici de Archidamus. După Socrate, promovarea unor comportamente de dorit ale membrilor cetăţii nu trebuie realizată prin mecanismul coercitiv al aplicării exterioare a unei legi, reguli. Căci, susţine el, atunci când cetăţenii au o educaţie foarte bună, nu au nevoie de multe legi privitoare, de exemplu, la guvernarea cetăţii sau funcţionarea pieţei. Reglarea comportamentelor celor implicaţi în diversele interacţiuni sociale se poate face, după Socrate, chiar de către aceştia.

   > Oare trebuie să îndrăznim a legiui vreuna dintre problemele pieţei privitoare la relaţiile pe care oamenii le au acolo între ei, la relaţiile meseriaşilor sau la sudălmile, ocările, plângerile, aşezarea judecătorilor, ori dacă vreuna dintre taxe, fapte sau învoieli este necesară, fie în pieţe, fie în porturi maritime, tot ce mai ţine de piaţă, oraş sau de port şi tot restul?
   >
   > Nu se cade să prescriem aşa ceva unor bărbaţi e de ispravă. Ei singuri vor găsi cu uşurinţă majoritatea acestor legiuiri. (Platon: 1986, 425d; pp. 205-206).

Guvernarea bună este guvernarea cetăţenilor buni. (Să ne reamintim o obiecţie a lui Aristotel: acest argument, notează el, îi priveşte doar pe paznici, nu pe toţi locuitorii cetăţii – Aristotel: 2001, 1264a, p. 91.) În cele ce urmează voi explora perspectiva lui Archidamus, pe care o voi interpreta ca instituţională. Cea a lui Socrate şi Aristotel nu este aici respinsă, ci doar eludată; sper că voi avea prilejul să mă opresc asupra ei într-un alt cadru.

2. Mai mult, voi susţine că aceste reguli, norme sunt rezultatele unui proces evolutiv şi că ele exprimă adesea echilibre stabile, adaptative.
3. Vezi şi: „În sens larg, instituţiile sunt prescripţii pe care oamenii le folosesc pentru a organiza toate formele de interacţiuni repetitive şi

structurate, din familii, comunităţi, pieţe, firme, ligi sportive, biserici, asociaţii private, guvernarea la toate nivelele" (Ostrom: 2005, p. 3).

4. Ce poate fi mai competitiv decât competiţia politică? Nici măcar în acest context lucrurile nu sunt simplu de evaluat. În România, în perioada presocialistă, competiţia politică a fost mai degrabă o farsă amară. Iar în perioada postsocialistă cartelizarea principalelor partide politice, care a dus – cel puţin până la alegerile locale şi parlamentare din 2012 – la o extrem de mare stabilitate a spectrului politic, a fost unul dintre cei mai importanţi factori ai unei subiacente lipse de competiţie politică.
5. Termenul a fost popularizat de Acemoglu şi Robinson; vezi, de exemplu, Acemoglu, Robinson (2012).
6. În ultimele decenii, cercetări (teoretice, empirice şi experimentale) venite din multiple domenii au încercat să pună sub semnul întrebării această idee. Azi, pentru mulţi cercetători, imaginea standard pare să fi fost înlocuită: oamenii au o predispoziţie puternică pentru a coopera. Şi, mai mult, ei reuşesc adesea să coopereze chiar şi în cele mai dificile condiţii. În această carte voi arăta însă că a coopera nu este la îndemână, că, dimpotrivă, nu doar acţiunea umană e deficitară în acest sens şi – mai mult – există numeroase instituţii care stimulează nu cooperarea, ci „fuga de competiţie".
7. Voi argumenta pe larg că descrierea lui Oliver, deşi corectă, este totuşi mult prea simplificatoare.
8. Repet, o uriaşă desfăşurare de forţe a fost pusă la lucru în ultimele decenii pentru a întări această teză. Argumente teoretice, experimentale şi cercetări de teren, împreună, au sugerat un nou canon: există o predispoziţie către cooperare, iar adesea ea este efectivă. De aceea, din nou, trebuie să explicăm nu cooperarea, ci lipsa ei. De data aceasta însă existenţa problemelor acţiunii colective nu poate fi evitată. Tot aşa, răspunsurile date privesc nu acţiunile individuale, ci se strâng în jurul tipurilor de instituţii care facilitează sau nu acţiunea colectivă.
9. Voi discuta foarte pe larg aceste chestiuni în capitolele următoare. E. Ostrom este autoarea la care mă voi raporta îndeosebi.
10. Această ultimă întrebare, care apelează la celebra distincţie dintre formă şi fond, este totuşi doar preliminară aici. În capitolul 4 voi face o reconstrucţie (şi o critică) a acestei distincţii.
11. Aligică şi Tarko argumentează că acestor trei cazuri oarecum paradigmatice li s-ar mai putea adăuga „capitalismul de amiciţie" (*crony capitalism*). „Amiciţia" se referă la rolul pe care îl au relaţiile

personale şi de familie în angajarea unei persoane pe un anumit post sau în promovarea acesteia: astfel de relaţii au prioritate în faţa calificărilor sau capacităţii personale şi induc legături de loialitate. Voi discuta pe larg chestiunile legate de astfel de relaţii personale în capitolul 4.4.3.

Mai mult ca anecdotă, să ne amintim că în spaţiul nostru public are o oarecare circulaţie expresia „capitalism de cumetrie", lansată de Ion Iliescu încă în 2002 (într-un discurs adresat Parlamentului, în calitate de preşedinte al României): „Trebuie să spargem acest capitalism de cumetrie care s-a format în România, unde un grup de indivizi interesaţi parazitează finanţele statului, naţionalizând pierderile lor şi reţinând profitul", cerea Iliescu. Cu siguranţă că, deşi mai puţin riguros, am putea să facem apel uneori la sintagma locală.

12. Cărora li se adaugă o anexă. Despre aceasta din urmă am pomenit în nota introductivă.
13. Aligică (2014) şi Aligică, Boettke (2009) sunt astăzi lucrări de referinţă pentru înţelegerea contribuţiilor Şcolii de la Bloomington.
14. Există şi un alt aspect esenţial: instituţiile nu doar modelează, ci chiar constituie identitatea actorilor. Însă în cartea de faţă nu voi ajunge să dezvolt această idee.
15. Unii autori români au aici un adaos: există alte domenii (de exemplu, cel cultural) în care se poate totuşi susţine că organizarea tradiţională a produs rezultate remarcabile. O susţinere ca aceasta are proprietatea stranie că nu poate fi testată; e greu, dacă nu imposibil, să se găsească o interpretare în care să se poată spune că este greşită. Am formulat aici această observaţie doar pentru a spune că nu voi discuta niciunde în această carte astfel de susţineri.
16. Cum am spus deja, voi discuta pe larg în capitolul 4 despre formele fără fond.
17. Într-un sens, corporaţia este o instituţie: după cum scria Manoilescu, ea constă în reguli de drept impuse (cel puţin) membrilor săi. Într-un alt sens, corporaţia este o organizaţie.
18. În corporatismul integral şi pur al lui Manoilescu, acest lucru este explicit accentuat, dar, în general, corporaţiile au o licenţiere specială din partea statului (Schmitter: 1974).
19. Un exemplu: în privinţa ipotezei culturale, voi acorda un spaţiu destul de mare cercetării contribuţiilor lui L. Blaga şi M. Vulcănescu. Multe dintre concluziile mele vor fi însă în răspărul celor standard.
20. De fapt, noul guvern a fost mai degrabă nepartizan, iar nu „nepolitic".
21. Acest tip de argumentare a fost transmis decenii la rând prin şcoală,

în care un text de referinţă a fost cunoscuta nuvelă a lui Slavici *Popa Tanda* (2001). Slavici nu a avut nicio clipă în vedere cadrul instituţional în care trăiau ţăranii din satul Sărăceni de pe Valea Seacă. Dimpotrivă, după el, singurele constrângeri asupra ţăranilor erau naturale: deloc prielnice, acestea ar fi fost şi cauza pentru care oamenii erau leneşi. „Este oare minune dacă în urma acestora sărăcenii s-au făcut cu vremea cei mai leneşi oameni? Este nebun acela carea seamănă unde nu poate secera ori unde nu ştie dacă va putea ori nu să secere". Ajuns în Sărăceni, eroul încearcă diverse strategii de a-i face pe săteni să îşi schimbe modul de viaţă. Le indică preceptele morale creştine, îi critică – adică încearcă stimulente negative care în mod obişnuit ar trebui să funcţioneze în comunităţi mici –, dar fără succes. Soluţia lui este exemplul personal: le arată prin propria lui activitate că viaţa lor se poate schimba în bine. El le oferă o poveste de succes – iar ţăranii îl urmează, transformând-şi fiecare gospodăria într-una prosperă şi, ca o consecinţă, chiar satul (care, de exemplu, acum ajunge să aibă o frumoasă biserică; biserica este un bun colectiv, care nu poate fi oferit decât ca rezultat al cooperării sociale). Altfel zis, soluţia la problemele colective este doar individuală, iar cadrul instituţional nu are nicio relevanţă. Acest model de a identifica răspunsul la problemele sociale este prevalent în spaţiul nostru public: ideea este, simplu spus, aceea că nu instituţiile determină tiparele sociale de comportament, care ar ţine mai mult de caracterele individuale şi de acţiunea solitară. Pe scurt, avem nevoie de oameni adevăraţi (iar instituţiile nu contează). Vezi şi nota de mai sus privitoare la perspectiva lui Socrate, opusă celei a lui Archidamus. Exemplul acesta mi-a fost sugerat de profesorul Flonta.

22. În celebrul text „Cei douăzeci şi doi sau despre cultura de performanţă" (vezi Liiceanu: 1991), Noica indica o soluţie de acelaşi tip pentru a produce performanţa culturală (care, după el, este hotărâtoare pentru afirmarea şi supravieţuirea unui popor). Pentru Noica erau esenţiale în acest scop acţiunile individuale ale celor 22 de genii şi ale antrenorilor lor. Soluţia lui nu avea ca centrală producerea de cadre instituţionale care să stimuleze performanţa culturală în societate. Nu instituţiile erau importante în propunerea lui, accentul nu cădea pe societatea largă, ci numai pe o elită restrânsă şi deci pe performanţele individuale ale membrilor ei.
23. A elimina sau a eradica un anumit tip de comportament al unui actor social nu este un obiectiv rezonabil al unei politici publice, dar a încerca să îl faci mai puţin de dorit şi, ca urmare, mai greu de găsit

prin furnizarea de stimulente (atât pozitive, cât şi negative – adică sancţiuni) este o strategie fezabilă de intervenţie.

Capitolul 2. Guvernare şi bunuri colective

1. Stahl (1980, pp. 134-135) distinge mai multe stadii ale procesului prin care se trece de la „jaful sălbatic" la tribut şi la statul de pradă. Aceste aranjamente instituţionale care definesc „convenţia" apărută între cei doi actori (nomazii şi populaţia sedentară) au caracteristici sui-generis, care – argumentează Stahl – permit chiar formularea ipotezei că ele sunt diferite de cele standard feudale. Intrând într-o dezbatere marxistă oarecum scolastică, Stahl a propus (alături de alţi autori români, între ei I. Banu şi Miron Constantinescu) acceptarea existenţei unui mod de producţie aşa-numit „tributal".
2. E uşor să notăm o analogie între argumentul lui Stahl şi cel dezvoltat de Olson (1993; 2000) în jurul a ceea ce el numea metafora banditului. Voi discuta ceva mai pe larg ideea lui Olson în capitolul 4.4.3.
3. Caracterizarea generală a bunurilor, care porneşte de la cele două proprietăţi, este azi atât de obişnuită, încât a intrat în folclorul academic. Aici preiau (foarte simplificat şi pe scurt) prezentarea din Miroiu (2007, subcap. 13.1).
4. În engleză, *toll goods*. În ultima vreme, dată fiind marea lor răspândire, se vorbeşte adesea, pentru a le caracteriza, despre bunuri de tip club.
5. Cluburile pot fi foarte diverse, de la universităţi, parcuri, facilităţi de recreere, terenuri de golf, librării, teatre, până la organizaţii, precum Uniunea Europeană.
6. Dimpotrivă, asertează Scott (2009), pentru cea mai mare parte a populaţiei, în cele mai multe locuri şi în cea mai mare parte a timpului, nu statul a fost mecanismul instituţional prin care s-au guvernat societăţile.
7. Sigur, Istrati exagerează: secolul al XIX-lea a fost unul în care în România s-au dezvoltat mult drumurile, şoselele, porturile; dar ceea ce ştim în general, că bunurile publice tind să fie oferite în cantităţi insuficiente, aici este îndeajuns pentru a accepta descrierea lui Istrati a realităţii din acea vreme.
8. Voi reveni mai jos la această idee: una dintre cele mai importante caracteristici ale aranjamentelor instituţionale din societatea românească – nu doar cele tradiţionale – era aceea că aveau ca asumpţie bogăţia resurselor.

9. Un drum este nu doar neexclusiv, ci şi nerival: când nu este supraaglomerat, utilizarea lui de un actor nu face ca un altul să nu îl poată de asemenea folosi. (Drumul este un bun public pur; nerivalitatea face ca problemele întâlnite în cazul bunurilor publice să se accentueze în cazul lui.) Când discută drumurile, Stahl (1998: vol 1, cap. V) nu ridică însă problema acţiunii colective pentru furnizarea lor şi păstrează discuţia doar la un nivel extrem de general. Stahl nu pare să fi înţeles importanţa acţiunii colective; aceasta chiar dacă structura situaţiilor ce evidenţiază importanţa acţiunii colective îi era bine cunoscută. Un exemplu este citatul din D. Sârbescu-Lopătari, menţionat într-una din notele de mai jos.
10. Cerinţa ca statul să se ocupe de mijloacele de comunicaţie apare deja în Regulamentele Organice (iar în bugetele din acei ani sunt trecute sume, e drept, modice, în acest sens). Cum se vede din cele două articole redate mai jos din Regulamentul Organic al Valahiei, scopul formulat explicit era cel al dezvoltării comerţului. Din păcate însă, „putinţa Statului" a fost mult sub „cererea trebuinţelor":

    Art. 163. Spre înlesnirea comunicaţiilor celor din lăuntru şi spre a da comerciului mai multă lucrare, ministrul Trebilor din Lăuntru va îngrijia să drege drumurile cele mari, a să ţinea în bună stare şi a să face poduri pe fieşicare an şi pe rând, după cererea trebuinţelor şi după mijloacele cele în putinţa Statului.

    Art. 164. Drumurile cele mici care merg dintr'un sat într'altul sau răspund în drumurile cele mari să vor ţinea în bună stare de către lăcuitorii satelor vecine, căci folosul este al lor, pentru că'şi înlesnesc comunicaţia dintre dânşii.
11. Hardin ia ca exemplu cirezile de vite. Schimbarea pe care am făcut-o mi-a părut atât de naturală, încât la un moment dat nici nu am sesizat-o. Şi nici mulţi colegi sau studenţi cu care am discutat exemplul nu aveau de cele mai multe ori vreo tresărire care să exprime recunoaşterea imediată a diferenţei. Păstoritul este o practică mult mai cunoscută unui cititor român, în principal datorită exemplelor întâlnite în literatura studiată la şcoală.
12. Evident, accentul cade aici pe interesul pe termen scurt al actorilor implicaţi. Cel pe termen lung este ignorat. Pe de o parte, acest fapt se poate explica prin aceea că rezultatele erau mereu aproape de limita de supravieţuire; în aceste cazuri sunt dificil de imaginat comportamente care să urmărească optimizarea rezultatelor pe termen lung. Pe de altă parte, argumentul lui Gherea este că strategiile pe termen lung nici măcar nu erau stimulate de cadrul instituţional al neoiobăgiei.

13. Cantemir formulează aici cu claritate ceea ce Scott (1976) avea să numească principiul priorităţii siguranţei: actorii preferă acele comportamente care asigură obţinerea unui beneficiu aflat puţin deasupra limitei supravieţuirii. Vezi şi subcapitolul 4.6.
14. Faptul că efortul pentru a produce este determinat instituţional e, de exemplu, formulat de Sahlins (1972, p. 17) în analiza sa a societăţilor de vânători-culegători. Atunci când nu există stimulente pentru a produce mai mult, oamenii nu muncesc din greu şi fac acest lucru doar câteva ore din zi. Nu din lene, ci pentru că stimulentul de comportament care este produs de instituţiile sociale e doar acela de a produce cât e nevoie la un anumit moment.
15. Ce alte explicaţii ar putea fi date pentru aceste trăsături ale comportamentului ţăranilor? Cum este vorba despre comportamente statistic semnificative, explicaţia trebuie să privească factori generali, şi nu individuali. De pildă, explicaţia genetică: ţăranii au în ADN acest tip de comportament, ei nefiind decât purtătorii acestuia. O alta este de natură rasială: ţine de „natura" ţăranilor (orice ar însemna aceasta) să fie leneşi. Oricât de mult ar putea unii să adere la astfel de explicaţii, mie îmi par de neacceptat.
16. E bine să nu uităm că modul în care a fost construit statul românesc în secolul al XIX-lea a fost într-o paradigmă hobbesiană: de sus în jos şi – cel mai semnificativ aici – centralizat.
17. Dar, pe de altă parte, există sugestii că soluţia poate fi căutată şi în alte cadre, mai locale. Satul tradiţional poate fi înţeles şi ca o soluţie instituţională la problema viciilor ţăranilor. O ilustrare comică a acestei idei e *Povestea unui om leneş* de I. Creangă (1979: pp. 221-223), în care este descrisă următoarea situaţie: un om era grozav de leneş, că nu avea pereche pe lume. Satul a încercat diverse modalităţi de a-l determina să muncească: oamenii ar fi pus mână de la mână ca să facă din el ceva. Dar, nereuşind, sătenii au decis să îl spânzure, pentru a nu mai da pildă de lenevire şi altora. Încheie povestitorul: „Mai poftească de acum şi alţi leneşi în satul acela, dacă le dă mâna şi-i ţine cureaua". Interpretarea următoare a poveştii lui Creangă vine uşor în minte: satul era un aranjament instituţional capabil să inhibe comportamente de acest tip. Mai mult, satul avea capacitatea de a monitoriza comportamentul membrilor săi. De asemenea, obştea putea chiar să aplice pedepse: pe tulburători şi pe cei fără de cuvânt putea să-i poprească la închisoare, ba chiar să-i şi pedepsească cu bătaia (vezi Stahl şi Stahl: 1968, p. 31).
18. Am discutat pe larg această soluţie, precum şi alternativele la ea în Miroiu (2007, subcap. 13.3). Voi relua imediat mai jos câteva dintre

temele care o circumscriu.

19. Ostrom face aici referire la existenţa unui al treilea tip de soluţii la dilemele sociale (mai liberale, care presupun crearea şi funcţionarea unor noi pieţe). Acestea se bazează pe ideea de drepturi de proprietate: soluţia constă în a transforma prin anumite mecanisme bunurile colective în bunuri private. Accentul cade aici pe proprietatea neexclusivităţii; dacă un bun neexclusiv poate fi produs şi furnizat ca unul exclusiv, atunci dilema se poate disipa. Am menţionat anterior exemplul apei consumate în locuinţele de bloc: prin introducerea apometrelor, ea devine un bun exclusiv dintr-unul neexclusiv. În general, transformarea unui bun comun într-unul privat este şi un instrument prin care se elimină stimulentele pentru comportamente oportuniste, de tip blatist.

Această transformare poate fi foarte lungă şi deosebit de complicată. Stahl (1965) dedică unui proces de acest gen mari părţi din cel de-al treilea volum al studiului său asupra satelor devălmaşe româneşti. Un singur exemplu: la un moment dat, boierii ajung să aibă şi ei o „parte" în cuprinsul satului. Dar oricât de mare, această proprietate boierească era tot în sistem devălmaş, „de peste tot hotarul". Însă apoi apare un alt proces: trupul de moşie este fragmentat în „bucăţi de sat", „bucăţi de hotar". Acestea nu mai reprezintă cote-părţi din totalul satului, ci suprafeţe de teren bine delimitate care acum sunt trecute în patrimoniul privat al boierului (Stahl: 1965, p. 267).

Deşi foarte importantă – a reprezentat soluţia alternativă adoptată în satul devălmaş românesc în condiţiile în care aranjamentele instituţionale folosite în mod tradiţional nu mai erau eficiente – această soluţie nu va fi abordată aici. Nu mi-am propus să discut procesele prin care aceste aranjamente instituţionale tradiţionale s-au prăbuşit.

20. Reciprocitatea este un concept cu o logică extrem de complicată. Voi reveni asupra ei în capitolul 4.

21. Cum s-a ajuns la o asemenea stare este o cu totul altă problemă. În diverse lucrări, Ostrom analizează condiţiile în care ea este favorizată. Dar problema nu este relevantă în acest context – deşi e crucială în altele. De exemplu, dacă într-o comunitate nu funcţionează normele de cooperare şi de reciprocitate, cum putem face ca ele să devină funcţionale?

22. „Design principles", scrie Ostrom. Am considerat că traducerea dată este cea mai potrivită în acest loc. În Ostrom (2007), expresia a fost tradusă prin „principii de elaborare".

23. Acest principiu va fi avut în vedere în subcapitolul următor, în care

îl voi folosi pentru a argumenta că, în lipsa unei recunoaşteri minime, rigiditatea instituţională tinde să se hipertrofieze.

24. În acest capitol nu mă voi opri mai pe larg asupra ideii de instituţie socială. Vreau doar să menţionez că E. Ostrom este una dintre cele mai importante reprezentante ale noului instituţionalism (de tip alegere raţională). Ea adoptă în studiile sale următoarea definiţie a instituţiilor:

> Instituţiile pot fi definite drept nişte seturi de reguli de funcţionare utilizate pentru a determina cine este calificat să ia decizii într-o anumită arenă, ce acţiuni sunt permise sau interzise, ce reguli de grupare trebuie utilizate, ce proceduri trebuie urmate, ce informaţii trebuie sau nu furnizate şi ce recompense vor fi distribuite indivizilor în funcţie de acţiunile lor (Ostrom: 2007, pp. 64-65).

Conceptul de *regulă* este fundamental pentru a înţelege cum funcţionează un aranjament instituţional. *Regulile* se definesc prin aceea că membrii grupului au dezvoltat înţelegeri reciproc împărtăşite ale faptului că, în situaţii particulare, anumite acţiuni sunt obligatorii, interzise sau permise şi că cei care nu se conformează pot fi sancţionaţi: „Nu se poate vorbi despre o regulă decât dacă majoritatea indivizilor ale căror strategii sunt afectate de aceasta ştiu de existenţa ei şi se aşteaptă ca altcineva să le monitorizeze comportamentul şi să sancţioneze nerespectarea ei” (Ostrom: 2007, p. 65).

25. Cuvântul „regulă” are multiple utilizări. Black (1962) sugerează că el poate fi folosit pentru a denota: 1) reglementări; 2) instrucţiuni de folosire; 3) precepte; 4) principii. Atunci când este utilizat în sens de reglementare, se referă la ceea ce stabileşte o anumită autoritate, iar persoanelor individuale le este interzis, permis sau cerut. În sensul de instrucţiune, „regulă” se referă la o strategie efectivă de rezolvare a unei probleme. „Regulă” ca precept denotă o maximă de comportament. În sfârşit, în viaţa de zi cu zi folosim cuvântul „regulă” pentru a descrie o lege sau un principiu, de pildă, atunci când spunem că de regulă lucrurile se petrec aşa şi aşa.

26. M. Cerkez (2015) face un test interesant pentru a determina dacă aranjamentele instituţionale din satul devălmaş îndeplinesc cerinţele exprimate de aceste principii configuratoare. Concluzia ei nu este tocmai încurajatoare:

> Observăm în satele româneşti o oarecare capacitate de a găsi soluţii colective în gestionarea resurselor, dar, din punctul meu vedere, analiza de faţă ne spune cu siguranţă că nu avem un exemplu testat empiric în care capacităţile de exploatare să fie suficient de dezvoltate pentru a provoca raritate şi în care proprietatea în comun să fi împiedicat acest

lucru. De asemenea, nu avem un exemplu de devălmăşie absolută care să coexiste cu o autoritate externă suficient de consolidată, element esenţial dacă suntem în căutarea unor exemple de guvernare a bunurilor care să fie aplicabile României de azi. Nu afirm că soluţia guvernării în comun nu este potrivită pentru România, ci că, dacă vrem să pledăm pentru această soluţie, nu o putem face invocând exemplul satelor devălmaşe.

27. Satul liber (răzeşesc) şi satul seniorial (clăcăşesc), cu multiplele lor subtipuri (Stahl: 1946, p. 49).

28. Spre deosebire de zadruga slavă (Stahl: 1959, p. 25).

29. Această definiţie a satului devălmaş este în opinia mea destul de diferită de cea avansată de Stahl în unele dintre lucrările sale anterioare. Iată, de exemplu, definiţia din Stahl (1946, p. 39):

> [Satul devălmaş] este o formă de convieţuire socială, pe un trup de moşie, a unui grup biologic închis, deseori legat prin rudenie de ceată, trăind în gospodării familiale, asociate într-o obştie care, prin hotărâri luate în adunările ei generale, are dreptul de a se amesteca în viaţa particulară a fiecărei gospodării, potrivit regulilor juridice ale devălmăşiei şi conform mecanismului psihic al obştei pe bază de tradiţii difuze.

Mă voi referi doar la două diferenţe. Prima este aceea că aici Stahl indică mai multe caracteristici care identifică satul ca grup: mai întâi, satul are un caracter închis, chiar cu tendinţe xenofobe şi endogame (Stahl: 1944, p. 324); apoi, satul e definit şi în raport cu anumite mecanisme psihice şi tradiţii (difuze). Cred că aici mai sunt influenţe ale climatului cultural din perioada interbelică. Definiţia din 1959 e mult mai simplă şi defineşte satul numai prin existenţa unor gospodării care sunt prinse într-un mecanism de cooperare reciprocă prin aceea că au în comun o anumită resursă (un teritoriu).

Cea de-a doua diferenţă e următoarea: în Stahl (1959), comunitatea are drepturi (anterioare şi superioare) gospodăriilor familiale. Conceptul de drept colectiv are aici un rol esenţial. În Stahl (1946), lucrurile stau altfel. Acum comunitatea nu are drepturi, ci are dreptul să acţioneze într-un anumit fel. Diferenţa este că această capacitate se defineşte prin apelul la regulile comunităţii şi la deciziile obştii. Când spunem: comunitatea are dreptul să facă ceva, nu afirmăm mai mult decât că, acţionând potrivit regulilor existente, obştea a luat decizia să facă acel lucru; dar nu introducem şi conceptul de drept al unui actor social precum obştea.

Din punctul meu de vedere, diferenţa pe care tocmai am indicat-o este fundamentală (şi rămâne aşa chiar dacă în 1944 ea nu a fost

formulată explicit, ba chiar şi dacă Stahl nu ar fi admis-o). În Stahl (1958-1965), conceptul de drepturi este întâlnit foarte des, având chiar un rol central în analizele sale. Sunt însă foarte reticent în privinţa legitimităţii folosirii de către Stahl a conceptului de drepturi – ale ţăranilor, ale gospodăriilor sau ale obştilor (ori ale unui ocol). Un prim motiv este acela că se pun împreună drepturi individuale, dar şi colective (atât de greu de susţinut într-o perspectivă liberală; e în general greu să se argumenteze cum entităţi colective ca obştile pot fi, într-un sens clar, purtătoare de drepturi). Drepturile, oricum ar fi înţelese, se raportează în mod fundamental la drepturile individuale. Or, tocmai acest lucru lipseşte dacă încercăm să cercetăm trăsăturile de bază ale societăţii româneşti tradiţionale: susţinerea că relaţiile sociale din societatea românească tradiţională se întemeiau pe drepturi este prea tare şi nu are la bază o analiză adecvată a ce înseamnă un „drept". Este prea tare deoarece atât acest concept, cât şi conceptele care se află în proximitatea lui, precum, de exemplu, conceptul de contract, au un rol marginal în încercarea de a înţelege modul în care a funcţionat societatea românească. Tranzacţiile în cadrul obştilor se realizau prin acorduri mutuale, aproape deloc întărite prin acte. Ideea de proprietate privată trebuie de asemenea înţeleasă contextual, relativ la cea comunală.

În al doilea rând, cred că este mai potrivită o altă conceptualizare: anume (într-un mod pe care îl consider compatibil cu definiţia satului devălmaş dată de Stahl în 1946), în loc de drepturi să facem apel la cerinţele care decurg din diferite reguli. De exemplu, în loc să spunem că numai membrii obştii aveau dreptul să taie copaci din pădure, pare mai potrivit să spunem că existau reguli de acces care determinau cine şi câţi indivizi puteau să îşi aproprieze unităţi din acel sistem de resurse.

Dacă lucrurile stau astfel înseamnă că folosirea limbajului drepturilor este prea tare: în analiza lui Stahl nu este nevoie să fie prezumate drepturi. Cred că e posibil să înţelegem modul în care funcţionau obştile într-un cadru conceptual în care ne raportăm doar la constrângerile determinate de diversele reguli în funcţiune; chiar dacă apelul la reguli înseamnă să admitem existenţa obligaţiilor ori a datoriilor, acesta nu implică în mod necesar şi admiterea drepturilor.

30. Explicaţiile trecerii de la aranjamente instituţionale în care prevala proprietatea comună, devălmaşă spre altele în care prevalează cea privată, individuală sunt de multe tipuri. Un exemplu este cea formulată de Demsetz (1967). Potrivit lui, proprietatea privată a

apărut din cea comună în condiţiile în care privatizarea pământului a devenit eficientă. Pământul devine o resursă tot mai limitată, iar valoarea lui creşte într-atât încât e mai puţin costisitor să fie gestionat privat. Proprietatea privată asupra pământului internalizează multe dintre costurile externe asociate cu proprietatea comună. Atât beneficiile, cât şi costurile sunt concentrate pe proprietarul privat, ceea ce creează stimulente pentru ca resursele să fie utilizate mai eficient.

Această observaţie ne duce către o problemă mai generală. Întrebarea nu este ce factori au influenţat (sau, s-ar putea sugera, au cauzat) schimbările din satul tradiţional (precum statul sau piaţa), ci cum se explică faptul că aceşti factori au influenţat (sau cauzat) în mod efectiv aceste schimbări.

31. Obştile nu mai sunt deloc omogene: îşi face apariţia burghezia sătească, care are interese în contradicţie cu cele ale marii mase de ţărani (Gherea: 1977, p. 235).

32. Deşi aranjamentele instituţionale ale satului devălmaş nu au reuşit să reziste atacului combinat al celor doi factori amintiţi aici, se poate susţine totuşi (pe urmele lui Stahl) că ele au avut o perioadă îndelungată, secole la rând, capacitatea să funcţioneze; şi, s-ar putea continua, dacă s-au menţinut o atât de lungă perioadă, înseamnă că au fost şi eficiente. Chiar dacă sunt de acord că această din urmă susţinere merită să fie discutată mai aprofundat, aici nu mă voi referi la ea. Probabil că o cale interesantă de a aşeza discuţia ar fi aceea de a raporta această susţinere la teza lui Scott, că astfel de aranjamente instituţionale funcţionau pe principiul conservator (şi de aceea capabil să reziste mai mult timp schimbării instituţionale) al priorităţii siguranţei (sau supravieţuirii).

33. Stahl discută şi sistemul de vot „câmpulungean”, un sistem majoritar ponderat în funcţie de avere şi care a fost apoi statuat prin Codul Silvic; după Stahl, legiferarea acestui sistem se întemeia pe asumpţia greşită că toate obştile sunt sau ar trebui să fie plutocratice, adică în cadrul lor ar fi sau ar trebui să fie o diferenţiere bazată pe avere.

34. Cunoaşterea regulilor prin care grupurile de oameni ajung să facă alegeri a beneficiat mult, în ultima jumătate de secol, de cercetările legate de „teoria alegerii sociale”, iniţiată de K. Arrow şi dezvoltată de mulţi alţi autori (Arrow: 1951; Sen: 1970).

35. Vezi şi Macovei, Nicu, Sabotici (2011) pentru o analiză a regulii unanimităţii în satele devălmaşe.

36. Nu e locul aici pentru a argumenta mai pe larg în acest sens, însă cred că merită cel puţin menţionat că aranjamentele instituţionale

tradiţionale, precum satul devălmaş creează şi instrumente instituţionale pentru a legitima şi susţine păstrarea *status quo*-ului. Acel „boicot al istoriei”, despre care vorbea Blaga, exprimă o reacţie naturală (şi chiar instituţională) de prezervare a unor structuri. Voi reveni asupra acestei chestiuni în capitolul 4.

37. Şi nu cele de nivel constituţional, în care alegerea unanimă este evident cea cerută.

38. Consecinţele sunt cu bătaie foarte îndepărtată: „Când un conflict se rezolvă de obicei printr-un compromis, atunci şi punerea în aplicare a legii poate fi un compromis, o negociere cu zapciul, cu gardianul puşcăriei, de ce nu, chiar cu mitropolitul. Transgresarea legii este mai de actualitate decât respectarea ei, iar românii, de la ţăran la marele boier, au învăţat cum să se strecoare prin labirintul legislativ al puterii” (Vintilă-Ghiţulescu: 2004, pp. 52-53). Din nou, principiile sunt erodate, iar compromisul sui-generis devine obiectivul de atins.

Să notăm însă că în textul citat aici sunt avute în vedere două chestiuni foarte diferite. Pe de o parte, e ideea că aplicarea legii se face prin negociere, în vederea atingerii unui compromis. Pe de altă parte, acea „strecurare prin labirintul legislativ” denotă o cu totul altă problemă: anume faptul că raportarea la o regulă este una pe care în subcapitolul 4.4.4 o voi numi „comportament de ocolire”. (Să notăm că în al doilea caz e presupus că există un cadru instituţional bine definit.) Or, nu e deloc limpede că se poate face o trecere uşoară între prima şi cea de-a doua chestiune.

39. Vezi în acest sens, de exemplu, Meyendorff: 2011, pp. 131-133.

40. Vezi Canonul 2 al lui Nichifor Mărturisitorul: „Cel ce se căsătoreşte a doua oară nu se cunună, ci i se dă chiar epitimia de a nu se împărtăşi doi ani cu preacuratele taine”, precum şi comentariile din Floca: 2005, p. 498.

41. Nu şi încălcarea ei – aici am din nou în minte distincţia pe care o voi discuta mai pe larg în subcapitolul 4.4.4.

42. Un exemplu de reguli de excluziune este acela al regulilor de moştenire şi de căsătorie: în faţa problemei care apare – divizarea resurselor familiei şi pericolul ca în viitor aceasta să nu mai aparţină grupului respectiv (de pildă, grupului dominant) –, regulile care se nasc pot uneori să constea în a permite ca numai unii descendenţi, să zicem numai de un anume sex, să rămână membri ai grupului. Astfel s-ar putea explica unele reglementări discriminatorii împotriva femeilor (Olson: 1999, p. 98). Stahl indică reguli similare de excluziune, ba chiar argumente similare privind excluderea femeilor de la moştenire în satul devălmaş.

43. Formularea rezervată pe care o folosesc e din cauza dificultăţilor pe care le are o înţelegere istorică a chestiunii. Stahl (1959, vol. 2, p. 262) indică existenţa unor competiţii rivale între cetele din acelaşi sat chiar şi în satul arhaic (în situaţiile în care se determină „racle" interioare).

44. Nu este locul aici să analizăm şi rolul pe care îl deţine nivelul de cunoaştere al actorilor implicaţi; nu am în vedere cunoştinţele de natură tehnologică, ci doar cunoaşterea necesară cooperării sociale.

Dar nu pot să nu amintesc un aspect care cred că este foarte important. Cunoaşterea de către membrii comunităţii a unui fenomen social (de exemplu, cea privitoare la modul în care să se facă faţă actului morţii unuia dintre membrii ei) este, după Stahl, dispersată, oarecum în sensul în care Hayek înţelegea acest lucru. După Hayek, unul dintre mecanismele folosite în societate pentru a face faţă limitelor cunoaşterii constă nu în efortul de a obţine mai multă cunoaştere, ci în acela de a „utiliza cunoaşterea care este şi rămâne dispersată între indivizi" (Hayek: 1973, p. 15). Într-un astfel de mod, zice Stahl, reuşeşte satul tradiţional să îşi gestioneze problemele:

> Zadarnic ai căuta vreun informator care să-ţi spună, rând pe rând, toate cele care se cuvin atunci făcute: nimeni nu este depozitarul secretului întreg. Ci fiecare ştie ce are el de făcut: în jurul mortului, vin, când trebue, actorii dramei rituale a înmormântării, se fac gesturile cari se cuvin: rudele ceva, femeile deosebit de bărbaţi, copiii de maturi, duşmanii de prieteni, săracii de bogaţi, bocitoarele altceva decât cântătoarele zorilor, flăcăii cari duc bradul, altceva decât cioplitorii sicriului ş.a.m.d., într'un şir extrem de lung, adevărata procesiune de îndeplinitori a unor părţi dintr'un ritual, care în întregul lui se naşte abea atunci, din nou, din gesturile unanime ale obştiei viilor, lucrând sub spaima morţii, după tipicuri venite din fundul veacurilor (Stahl: 1937, p. 493).

45. Stahl are dreptate să pună între ghilimele termenul „ceată": fiindcă aici trebuie recunoscut că în constituirea unor astfel de grupuri contează nu numai temeiul biologic (rudenia de un anumit fel), ci şi interesele de constituire a unor coaliţii de distribuţie: cetele nu sunt ca urmare construcţii naturale, ci într-o mare măsură expresii ale luptei pentru acapararea mai multor resurse în cadrul satului.

46. În capitolul 4 voi dezvolta susţinerile de acest tip, că schimbările instituţionale au loc în contextul unor conflicte sociale.

47. Stahl descrie pe larg tipurile de întemeieri aduse în joc în cadrul acestor lupte: mecanisme de determinare a „bătrânilor" şi a procedurilor umblării pe bătrâni, dar şi instrumente cu valoare ideologică, precum legende ale eroului eponim etc.

48. Voi discuta aceste soluţii şi în capitolul 3, dedicat concepţiei lui M. Manoilescu.

49. Domar (1970) reia ipoteza explicativă a lui Kliucevsky privind cauzele dezvoltării instituţionale diferite în agricultura Rusiei. Potrivit lui, în Rusia secolelor al XVI-lea până la al XVII-lea exista o abundenţă a pământului, dar o penurie a forţei de muncă. Ţăranii aveau de aceea stimulente pentru a se muta de pe o moşie pe alta. Răspunsul instituţional a fost tocmai instaurarea celei de-a doua iobăgii. Căci proprietatea asupra ţăranilor, nu cea asupra pământului era capabilă să furnizeze venit proprietarilor de pământ. Odată ce ţăranii sunt legaţi de pământ, competiţia dintre proprietarii de pământ dispare. Iar renta pe care aceştia o obţin provine nu din exploatarea pământului, ci din aproprierea muncii ţăranului.

Domar subliniază că în această ecuaţie nu trebuie uitat rolul statului: el este cel care, dată fiind o stare de fapt, mişcă lucrurile într-o anumită direcţie.

> Versiunea tare a acestei ipoteze (fără capital, management etc.) afirmă că dintre cele trei elemente relevante aici ale structurii agricole – pământ liber, ţărani liberi, proprietari de pământ care nu lucrează – doar două, dar *niciodată toate trei nu pot exista simultan*. Combinaţia care se găseşte în realitate va depinde de comportamentul factorilor politici – măsuri guvernamentale – care este tratat aici ca variabilă exogenă (Domar: 1970, p. 21).

Acest aranjament instituţional este justificat economic. Nu e de mirare atunci că şi prăbuşirea lui (la mijlocul secolului al XIX-lea) va avea acelaşi tip de cauze, legate de scăderea profitabilităţii interacţiunilor acceptate (Domar, Machina: 1984).

50. În Anglia, de exemplu, s-a ajuns ca proprietarii mari de pământ să deţină majoritatea pământului, în jur de 70-75% (Brenner: 1976). În marile ferme agricole s-au putut face investiţii mari şi de asemenea s-au putut introduce noi tehnologii pe scară largă.

51. În cadrul conceptual construit, Brenner oferă o nouă explicaţie a divizării Europei într-o zonă dezvoltată (Vestul) şi una subdezvoltată (Estul). Cum e de aşteptat, raţiunea divizării pe care o avansează este una instituţională, constă în modul în care au acţionat structurile de clasă existente:

> Pe scurt, nu se poate considera, aşa cum se susţine uneori, că înapoierea economică a Europei de Est este determinată economic, provenind din „dependenţa" de comerţul cu produse primare cu Vestul. Ar fi mai corect să se afirme că dependenţa de exporturile de cereale era rezultatul înapoierii; al eşecului pieţelor interne – puterea de cumpărare extrem de redusă a populaţiei –, care era rezultatul unei productivităţi

foarte joase şi al unei distribuţii deosebit de inegale a venitului din agricultură care, până la urmă, decurgea din structura de clasă bazată pe şerbie (Brenner: 1976, p. 61).

52. Pentru Brenner, ea depinde de structura de clasă. Repet aici, instituţiile, în general, sunt soluţii la problemele de acţiune colectivă.

53. Motivele au fost variate. După Brenner, unele se referă la modul în care au fost constituite satele, de pildă, unele au reprezentat colonizări sub coordonarea nobililor; alt motiv este acela că în unele zone satele nu au au avut la dispoziţie un sistem îndeajuns de mare de resurse comune, ceea ce le-a împiedicat să dezvolte instituţii de cooperare între membrii lor.

54. Brenner critică abordarea lui North şi Thomas, plecând tocmai de la ideea că şerbia nu e o relaţie contractuală, fiindcă ea este bazată pe exercitarea forţei de către nobil. Ca urmare, consideră el, explicaţia care i se poate da este una care face apel la relaţiile de clasă. Dar cred că e vorba aici mai degrabă despre o interpretare superficială pe care Brenner o dă lui North şi Thomas. Ei adoptă un punct de vedere instituţional, pe care North l-a formulat în lucrări mai târzii cu deosebită atenţie (de exemplu, în North: 1990). Pentru el, instituţiile sunt regulile jocului – formale sau informale – dintr-o societate, modalităţile prin care sunt avansate diverse stimulente în cadrul interacţiunilor dintre oameni. Or, o relaţie precum cea a şerbiei este un set de instituţii complexe. Constrângerile pe care le induc acestea nu sunt economice, în sensul că vizează numai interesele directe economice, ci sunt economice în măsura în care ele pot fi explicate prin mecanisme ce se referă la preferinţele actorilor.

55. Alături de nobili, şi biserica a oferit, în mod tradiţional, astfel de bunuri. Odată cu dezvoltarea statului, ea a preluat – uneori prin mecanisme de piaţă, alteori cu forţa – producerea şi furnizarea acestora. Un exemplu în acest ultim sens se regăseşte în celebrul *Hrisov* din 7 februarie 1741 al lui Constantin Mavrocordat. Acolo el interzice protopopilor să intervină în activităţi ce nu ţin de biserică: anume, să nu mai gestioneze închisori („să nu mai aibă voie protopopii să ţie grosuri”) şi, de asemenea, „protopopii la jiudecăţi mirineşti să nu-s-amestice”. Justiţia şi pedepsirea celor care încalcă legea sunt bunuri publice a căror furnizare statul o revendică acum ca monopol.

56. Unele bunuri oferite de nobili erau, desigur, private. Între acestea era pământul de pe domeniul lor, care era lucrat de ţărani pentru ei înşişi (delniţele ţărăneşti); alături de acest loc pentru arătură, mai erau fâneaţa şi islazul pentru vitele ţăranilor; de asemenea, erau

pădurile din care ţăranii puteau să ia lemne de foc şi de construcţie. E interesant de notat că în foarte multe prezentări ale relaţiilor dintre boieri şi ţărani în literatura istorică românească asimetria apare ca absolută. Obligaţiile ţăranilor de a oferi bunuri boierilor sunt evidenţiate, în timp ce invers tăcerea este totală. (Un loc clasic în acest sens este Giurescu: 1943, pp. 469-484. Alteori, situaţia este tratată doar într-un sens descriptiv: domeniul boieresc e împărţit în două – corespunzătoare distincţiei vestice dintre *terra indominicata* şi *terra mansionaria* –, nu însă şi în sens normativ, pentru a indica o relaţie între actori; vezi, de exemplu, Ştefănescu: 2001, p. 122). Referirile la obligaţiile boierilor apar şi sunt codificate foarte târziu; în Muntenia se face acest lucru abia odată cu *Regulamentul Organic*. Unul dintre motive ar putea fi acela că nu era nevoie de o codificare explicită, dată fiind condiţia de abundenţă presupusă:

> Chiar şi obligaţia de a da pământ nu o aflăm undeva formulată, înainte de Reforma lui Const. Mavrocordat. Bănuim numai că a trebuit să fie o obligaţie, stabilită prin uz, prin faptul că după Reformă s'a prevăzut în legi. De altmintrelea, pentru acele timpuri, asemene obligaţie nici nu avea nevoie să fie legiferată – fie prin Pravilă, fie prin ordine domneşti – căci populaţia era aşa de rară, pământ era destul, şi proprietarii se străduiau aşa de mult pentru popularea moşiilor lor, încât dădeau şi fără obligaţie expresă (Gîdei: 1904, p. 28).

57. Acest lucru este foarte interesant: faptul că între atribuţiile obştii nu se găsea acest obiectiv e legat de caracterul deficitar al acţiunii colective. Resursele gestionate direct de obşte reprezintă unul dintre instrumentele esenţiale pentru a oferi bunuri colective. Or, chiar în cazul în care un bun a fost furnizat (construcţia bisericii din sat, de exemplu), resursele folosite erau mai degrabă individuale şi puse împreună, iar nu comune. Desigur, obştea avea la dispoziţie unele resurse nu numai pentru cazuri excepţionale (de pildă, în Vrancea, pentru a plăti cheltuielile de judecată cu boierul Roznoveanu), ci şi pentru cazuri obişnuite (precum plata unor persoane care asigurau gestionarea unor bunuri comune ca pădurea); oricum însă, furnizarea unor bunuri comune ca drumurile a rămas întotdeauna mult sub nevoi.
58. În acel loc, Stahl caracterizează constrângerile instituţionale prin apelul la un cadru marxist de analiză. E remarcabil că, deşi au fost publicate în deceniul '50, volumele lui Stahl sunt aproape în întregime imune la stereotipurile ideologice din acei ani.
59. În ce priveşte condiţionarea tehnologică a societăţilor în care au funcţionat aranjamentele instituţionale devălmaşe, Stahl pare să

considere că are doar un caracter extern. Tehnicile erau rudimentare, iar progresul foarte lent.

Totuşi, este important să accentuăm că introducerea unor tehnologii noi nu este dependentă doar de existenţa acestora, ci şi – iar uneori în mod determinant – de instituţiile existente, care furnizează stimulente în acest sens. Pot fi instituţii ca piaţa, care stimulează competiţia, iar progresul tehnologic este o unealtă pentru a creşte competitivitatea. Dar şi alte instituţii sunt importante: cele care protejează proprietatea de tip intelectual (patente etc.) sau cele care permit răspândirea noilor tehnologii (comerţul). Nu în ultimă instanţă, regulile din comunitate trebuie să se poată schimba îndeajuns de rapid pentru a permite şi susţine introducerea noilor tehnologii.

Progresele tehnologice sunt legate adesea de comerţ (o altă variabilă externă importantă). Acesta, cum se ştie, a scăzut în secolul al XVI-lea. După Chirot (2002, p. 57), cauza declinului comerţului la mare distanţă a fost nu atât cucerirea Constantinopolului de către turci, ci mai degrabă înconjurul Africii de către portughezi.

60. Murgescu (2010, p. 51) estimează că Ţara Românească a avut în secolul al XVI-lea o populaţie care a oscilat în jurul a 300.000-350.000 de locuitori. În secolul următor, populaţia a crescut la 500.000 la mijlocul secolului şi la 600.000 către 1700. În secolul al XVIII-lea, îndeosebi în ultimul sfert, populaţia a depăşit un milion de locuitori. Procentul de creştere a populaţiei a fost în Ţările Române mai mare decât cel înregistrat în Europa de Vest şi Centrală. Cum se explică acest lucru?

Murgescu (p. 52) susţine teza că, „în epoca modernă timpurie, nivelul general al activităţii economice a fost strâns corelat cu efectivele umane disponibile”. Plecând de aici, el concluzionează direct că în secolul al XVI-lea am avut a face cu o stagnare economică în Ţara Românească, iar în secolele următoare a existat o creştere economică accelerată. Cred că aici problema principală este alta, anume dacă creşterea economică este independentă sau nu de existenţa unor aranjamente instituţionale. North şi Thomas (1973, pp. 11-12) argumentează că populaţia creşte atunci când există actori care furnizează în cantităţi mai mari bunuri publice precum securitatea. Pe de altă parte, există cicluri: când populaţia este densă, capacitatea ei de negociere scade şi apare tendinţa de scădere a nivelului ei de viaţă (ceea ce în timp conduce la scăderea populaţiei).

61. Legarea de glie a ţăranilor a avut efectul de a le coborî şi mai mult nivelul de trai; fiind „sărac lipit pământului”, ţăranul avea un

stimulent suplimentar pentru a încerca soluţia fugii.

Când într-o carte de popularizare (Stahl, Stahl: 1968, p. 89) este menţionată legarea de glie, autorii evită să indice domnitorul care a făcut acest lucru, cu numele bine-cunoscut în momentul respectiv (Mihai Viteazul), ridicat pe atunci – în tradiţia care îl avea pe Bălcescu în rol principal – la rangul de erou naţional.

62. Cum accentuează Murgescu (2010, p. 61), de cele mai multe ori în cursul secolelor XVI-XVIII, obligaţiile către stat au fost mai împovărătoare decât cele faţă de stăpânii „feudali" – boieri, mănăstiri etc. În aceste condiţii, coalizarea diferitelor grupuri pentru apărarea intereselor lor a fost diversă: uneori, boierii şi ţăranii s-au coalizat împotriva domniei.

63. Această creştere a puterii de negociere a ţăranilor este formulată explicit şi cu multă limpezime de Panu (1910). Autorul notează că acest lucru se petrece chiar dacă ţăranii nu aveau deloc capacitatea de acţiune colectivă (de pildă, de a se răscula).

> Ţăranii nu să răscoală. Erau prea slabi şi prea demoralizaţi. Scăparea lor era în fugă. Amândouă ţările, mai cu seamă Moldova, având o formă îngustă, prin urmare hotarele aproape pentru toţi, le era uşor celor de peste Prut să treacă Nistrul şi celor din Nordul Moldovei să fugă în ţara leşească. Se înţelege că fuga era un act de disperare, ţăranii nu se gândeau decât la dânşii făcând acest lucru; mai totdeauna îşi lăsau familiile în ţară. Ei nu se gândeau desigur că fugind fac un mare rău şi Domnilor şi boierilor şi că din fuga lor va rezulta o îmbunătăţire a soartei lor. Căci dispoporarea ţărilor au silit pe Domni şi pe boieri… ca să dezrobească pe vecini, să mărginească zilele de lucru a boerescului şi chiar să uşureze şi dările (Panu: 1910, p. 239).

Panu se referă aici la situaţia din Moldova, după aplicarea reformei fiscale a lui Constantin Mavrocordat.

64. Papacostea (1959) descrie pe larg diferitele forme pe care le-a luat „lupta pentru acapararea braţelor de muncă", în care au fost implicaţi boierii, mănăstirile, autorităţile domneşti (sau, în vremea ocupaţiei Olteniei, cele austriece). De exemplu, în Oltenia, boierii protectori atrăgeau mai mulţi ţărani, întrucât reuşeau să asigure o degrevare mai mare de sarcini a celor stabiliţi pe moşiile lor; cooperarea dintre boieri şi ţărani mergea până acolo încât turmele celor din urmă erau camuflate între cele ale boierilor protectori (astfel se reduceau dările plătite de ţărani, fiindcă pentru boieri oieritul se plătea doar o dată la trei ani).

65. Ca o implicaţie teoretică, această situaţie face să fie dubioasă încadrarea schimbărilor instituţionale ale situaţiei ţăranilor în secolele XVI-XVIII (incluzând vestita legare de glie a ţăranilor,

„rumânirea” lor) în fenomenul mai larg al celei de-a doua şerbii (Murgescu: 2010, p. 61).

66. Un efect al acestei prezenţe este poate şi faptul că în document se invocă drept raţiune a dezrobirii şi ideea normativă că nu e lucru creştinesc ca un creştin pravoslavnic să fie supus robiei.

67. Se ştie că una dintre criticile cele mai importante aduse cercetării lui Gherea a neoiobăgiei a fost tocmai aceea că a ignorat existenţa satelor răzeşeşti, cu o pondere atât de ridicată.

68. Am menţionat deja mai devreme importanţa regulilor de intrare în satul devălmaş.

69. Să nu uităm că starea de vânători-culegători a caracterizat societăţile omeneşti care au existat de-a lungul a sute de mii de ani.

70. Între autorii români, consideră Mihăilescu (2007, p. 141), şi M. Vulcănescu are o înţelegere asemănătoare a rolului relaţiilor economice într-o societate: potrivit lui Vulcănescu, ar exista un ethos al gospodăriei ţărăneşti, care constă în aceea că ţăranul nu doreşte mai mult decât satisfacerea nevoilor de consum ale familiei sale; nivelul străduinţei lui este determinat de pragul subzistenţei familiei.

71. Tot în acel loc întâlnim un fragment care arată cum o abordare de acest tip poate distorsiona dramatic bunul nostru simţ. Purtat de argument, Blaga nu ajunge să mai observe absurditatea concluziilor sale:

> Mizeria, nepregătirea, veacurile de robie au împins, ca o necurmată bătaie de vânt, pe ţăranul român la dezordine gospodărească, la trai neigienic, câteodată la stări de civilizaţie neolitică, dar nu l-au putut face să renunţe la pitorescul înadins sporit şi alimentat la fiece pas al vieţii (Blaga: 1969b, p. 190).

72. Sahlins dă însă o mulţime de exemple care indică faptul că uneori chiar şi hrana era mai mult decât abundentă (de pildă, peşte). Pentru membrii acestor societăţi, abundenţa e regula, lipsa e doar o stare tranzitorie, neesenţială. De aceea ei nu consideră că este nevoie să facă depozite de bunuri (de alimente, de exemplu).

73. Ducându-şi ideile către extreme, Sahlins notează: „Noi suntem înclinaţi să considerăm că vânătorii şi culegătorii sunt *săraci* fiindcă ei nu au de toate; pesemne că ar fi mai bine să considerăm că din acest motiv ei sunt *liberi*” (p. 14). Sună frumos; dar numai atât. Apelând la Marx, să ne gândim la o analogie cu proletarii: şi aceştia sunt liberi, dar, zice Marx, ei sunt liberi de mijloace de producţie – lucru care îi pune în situaţia de a fi exploataţi de capitalişti.

74. Pe urmele lui Tönnies, Sahlins ar prefera să spunem: oamenii dintr-o

comunitate.

75. Chiar Sahlins pare uneori să presupună aşa ceva (vezi, de exemplu, Sahlins: 1972, p. 33). Unul dintre motivele pentru care oamenii nu urmăresc o producţie mai ridicată este, după el, explicabil în perspectivă economică. Producţia de unelte, haine, ustensile sau ornamente, oricât de facilă ar fi, devine fără sens, spune el, atunci când ea devine mai degrabă o povară decât un confort. Explicaţia ar fi deci aceea că pentru vânătorii-culegători se iau în considerare, în determinarea funcţiei de utilitate, şi alte elemente decât cele care ţin de efortul propriu-zis pentru producerea acestor bunuri.
76. Într-un mod foarte abstract, ca presupusă trăsătură a „românului", această presupoziţie a abundenţei era formulată de M. Manoilescu (1942b, p. 297) astfel: „Ca şi întinsul nesfârşit al câmpiilor dunărene, românul nu cunoaşte limite şi dimensiuni".
77. Stahl (1998, vol. 2, partea a III-a, capitolele II-V, *passim*).
78. De aceea, incendiile în pădure – din cauze naturale sau produse intenţionat – reprezentau un instrument important din punct de vedere economic (ca atare şi acceptat).
79. Problema abundenţei este foarte cunoscută în filosofia politică: ea este implicită când vine vorba de condiţiile de aplicare a aşa-numitei clauze lockeene. Cum scrie Nozick, „punctul crucial în această chestiune este dacă aproprierea unui obiect neposedat de cineva înrăutăţeşte situaţia altora. Clauza condiţională a lui Locke că trebuie să rămână «în comun pentru ceilalţi destul şi la fel de bun» … vrea să asigure că situaţia celorlalţi nu se înrăutăţeşte" (Nozick: 1997, p. 225).
80. Celebra definiţie a economiei, propusă de Robbins, indică exact acest lucru: „Economia este ştiinţa care studiază comportamentul uman ca relaţie dintre scopuri şi mijloace rare ce au utilizări alternative" (1932, p. 16). Relaţiile de piaţă presupun acest gen de raritate.
81. Nu avem decât să ne gândim la exemplul Combinatului Siderurgic de la Galaţi. Kornai, Maskin, Roland (2003) indică mai multe motive pentru a sprijini o firmă. Anume: a) poate fi în propriul interes al organizaţiei care sprijină firma ca aceasta să nu dispară; b) consideraţii ce ţin de o abordare paternalistă (a statului, de exemplu) pot fi determinante; c) pot exista motive politice pentru a obţine subsidii pentru firmă; d) liderii pot avea stimulente reputaţionale pentru a evita falimentul; e) astfel poate fi evitat un efect cumulativ, pe o pantă alunecoasă; e) în sfârşit, corupţia poate avea un rol important.
82. În ultimii ani ai regimului socialist, faptul de a nu avea un loc de

muncă era penalizat de lege. Iar acest lucru era nu atât expresia voinţei regimului de a controla populaţia (cum se asumă adesea de mulţi autori), cât a sprijinului acordat întreprinderilor socialiste care aveau nevoie să li se asigure forţă de muncă, în condiţiile în care aceasta era tot mai puţin disponibilă.

83. O soluţie unanimă asigură şi legitimarea deciziilor colective.

84. Nu este aici locul pentru a argumenta pe larg în acest sens, dar aş vrea să amintesc un tip de aranjamant instituţional relevant: cel neocorporatist. Îl voi trata pe larg în capitolul 3. Ceea ce doresc să subliniez este că într-un aranjament instituţional corporatist monopolurile reprezentaţionale sunt sprijinite prin alocarea preferenţială de resurse necesare funcţionării. Astfel, organizaţiile corporatiste sunt alocate în nişe bine conturate, care le feresc de provocările concurenţiale.

Capitolul 3. Corporatism şi acţiune colectivă

1. Exprimarea vine tocmai de la Aristotel: „Cetatea este anterioară în mod natural familiei şi fiecăruia dintre noi, căci întregul trebuie să existe înaintea părţilor"; „deşi fiecare ins separat nu este autarhic, totuşi el este asemenea părţilor faţă de întreg; iar cel incapabil să existe într-o comunitate sau care nu are nevoie să o facă din cauza autarhiei sale nu este o parte a cetăţii, ci este o fiară sau un zeu" (Aristotel: 2001, 37, 39-1253a).

2. Şi se poate continua: societatea este „supraindividuală", „exercită o constrângere asupra individului", „are o conştiinţă proprie" etc. (Brăileanu: 1941, p. 308). Aceste teze ale colectivismului, comentează Brăileanu, nu au însă „niciun înţeles bine lămurit".

3. Ideea că democraţia liberală modernă nu trece dincolo de cantitate, că se raportează doar la număr şi nu e capabilă să ia în seamă calitatea (corolarul acestei idei este respingerea votului universal şi egal) a reuşit să dăinuie foarte mult timp. Vezi şi reflecţiile lui C. Noica din anii '80 despre „era conjuncţiei":

> Nu ştiţi să arătaţi (cum a ştiut întotdeauna să arate inteligenţa lumii) că oamenii au între ei şi alt liant decât cel exterior, adus astăzi de sumarele noastre „conective". Voi lăsaţi pe oameni să trăiască unul lângă altul ca şi cum ar fi unul fără altul (Noica: 1993b).

Prin termenul „conjuncţie" Noica se referă la operatorul sau conectivul logic pe care în limba naturală îl putem reda prin cuvântul „şi", care leagă între ele două propoziţii.

Nu am cercetat îndeajuns în ce fel această distincţie dintre număr şi

calitate a fost formulată şi folosită în perioada interbelică. Cu siguranţă însă ea vine de departe. În *Politica*, Aristotel argumenta că numărul sau cantitatea reprezenta criteriul democrat al dreptăţii şi era susţinut îndeosebi de cei săraci din cetate. Cei care sprijineau oligarhia aveau însă calitatea drept criteriu fundamental al dreptăţii. Calitatea însemna o origine bună, o educaţie bună sau o avere mare (1296b 18-19); în cele mai multe contexte însă, Aristotel prefera să reducă ideea de calitate la cea de avere (de exemplu, în 1318a 27-b1).

4. Unii autori merg chiar mai departe, până la a susţine că fenomenele sociale sunt doar construcţii ale minţii, abstracte, fictive:

> Omul de ştiinţă nu trebuie să trateze ideile pe care mintea comună le-a format despre colectivităţi precum „societatea" sau „sistemul economic", „capitalism" sau „imperialism", şi alte astfel de entităţi colective altfel decât ca teorii provizorii, abstracţii populare, şi care nu trebuie confundate cu faptele (Hayek: 1942, p. 286).

5. În mod neaşteptat, o susţinere de acest gen se găseşte chiar la Marx: „Mai presus de toate trebuie să evităm să postulăm din nou «societatea» ca vis-à-vis de individ. Individul este *fiinţa socială*" (Marx: 1987, III). Elster (1985, p. 8) notează că textul lui Marx poate fi înţeles şi ca o formulare a unui individualism etic, potrivit căruia scopul comunismului este dezvoltarea oamenilor, nu a Omului.

Există însă şi alte locuri care indică faptul că Marx a susţinut un anumit gen de individualism (cel puţin în tinereţe). Mai întâi, indivizii sunt punctul de plecare al oricărei încercări de a înţelege societatea: „Prima premisă a oricărei istorii omeneşti este în mod firesc existenţa indivizilor umani vii" (Marx, Engels: 1962, p. 20). În textul de mai jos, este evident că el are în vedere o anterioritate a indivizilor în raport cu instituţiile: „Aşa cum nu religia îl creează pe om, ci omul creează religia, tot aşa nu orânduirea de stat creează poporul, ci poporul creează orânduirea de stat". Iar organizarea democratică exprimă exemplar acest lucru:

> Democraţia este *enigma* rezolvată a tuturor formelor de orânduire de stat. Aici, orânduirea de stat nu este numai *în sine*, după esenţa ei, dar şi după *existenţa* ei, după realitatea mereu redusă la fundamentul ei real, la *omul real*, la *poporul real*, şi se afirmă ca opera lui *proprie* (Marx: 1957a, p. 256)

6. Această poziţie nu este marginală în concepţia lui Blaga. Dimpotrivă, cred că ea are ca fundament o înţelegere individualistă a societăţii. Aşa cum ştim, pentru Blaga „obiectul şi subiectul istoriei este omul total: adică nu numai omul care palpită în orizontul misterului şi pentru revelare, ci şi omul care trăieşte în lumea dată şi pentru

autoconservare" (Blaga: 1988, p. 494). Omul singular este aşadar punctul de plecare. Dar societatea nu are un statut ontologic similar:

> Conduşi de o anumită credinţă despre singularitatea genului uman, am vrea să rezervăm termenul „societate" numai pentru designarea formelor de convieţuire din lumea umană. Formele de convieţuire umană, deşi de tipuri foarte felurite, se deosebesc profund, în majoritatea imensă a cazurilor, de formele de convieţuire cari pot fi numite „organisme"... Societatea este o formă de convieţuire a indivizilor umani subt egida modului de a exista în orizontul misterului şi pentru revelare. „Societatea" este, în ultimă analiză şi în principiul ei cel mai secret, o formă de convieţuire, pentru producerea unor universuri „spirituale". Rostul societăţii este în principiu acela de a genera „cosmosul" pe planul revelărilor posibile în condiţii umane (1988, pp. 399-400).

Societatea, scrie Blaga, îşi are scopul în afara ei înseşi (nu are, în formulare aristotelică, propria entelehie): ea este expresia eforturilor prin care oamenii, înţeleşi ca oameni deplini, creează lumi spirituale în cadre stilistice. Aceste lumi sau universuri spirituale individualizează diferite societăţi. Dar societatea este o „formă exterioară pe care o ia modul de existenţă specific uman" (p. 403). Ca urmare, nu societatea explică universurile stilistice. Dimpotrivă, ea „există entelehial în orizontul misterului şi în vederea revelării", adică este doar instrumentală pentru creaţia individuală (într-o anumită matrice stilistică sau în alta).

7. Una dintre obiecţiile aduse de Blaga ideii de suflet cultural e şi aceea că astfel se ajunge la ideea de impermeabilitate a culturilor, adică la „teza că un individ aparţinând unei anume culturi nu poate niciodată să înţeleagă o altă cultură sau că sufletele culturale îşi sunt iremediabil străine unul altuia. Cum nu există înţelegere de la o cultură la alta, de la un stil la altul, n-ar exista nici influenţe de la o cultură la alta, decât prin «neînţelegere», fie reciprocă, fie unilaterală".

8. Lucrarea lui Blaga a fost publicată prima dată în anul 1934.

9. Accentul asupra actorului individual şi asupra comportamentului său vine în răspărul acelei abordări din ştiinţele sociale pe care K. Popper a numit-o „istoricism". Unul dintre obiectivele istoricismului este acela de a face predicţii istorice (Popper: 1944, p. 86). După Popper, istoricismul – al cărui „profet" a fost K. Marx – este responsabil de înapoierea ştiinţelor sociale: el conduce la confuzia dintre o predicţie ştiinţifică, punctuală, a fenomenelor (aşa cum e cunoscută aceasta în ştiinţele naturii) şi profeţia istorică de mare anvergură, care vrea să anticipeze principalele tendinţe ale

dezvoltării viitoare a societăţii.

10. Cartea lui M. Manoilescu *Rostul şi destinul burgheziei româneşti* va fi citată aici după prima ediţie apărută în 1942. Există şi două reeditări ale ei, una la Editura Athena, Bucureşti, 1997, cu un studiu critic de Dan Pavel, şi o a doua la Editura Albatros, Bucureşti, 2002, cu un studiu introductiv de C. Schifirneţ.

11. Manoilescu accentuează în multe locuri că organizarea corporatistă este una descentralizată. De aceea, Manoilescu respinge înţelegerea organizării ca dirijism: unul dintre motive este acela că în dirijism se asumă exercitarea unei influenţe de către un factor exterior, deci centralism şi etatism (Manoilescu: 1934a, p. 48n). În acelaşi sens el distinge între caracterul statal şi cel etatist al unei organizaţii precum sindicatele (p. 122).

Merită însă notat că G. Taşcă (1938, p. 29) argumentează că această susţinere este în totală contradicţie cu ideea generală a *Secolului corporatismului*, care critică statul liberal tocmai pentru că nu intervine în societate: este dificil de văzut în ce sens statul liberal-democrat „intervine prea mult în viaţa economică şi că din cauza aceasta starea actuală îi apare ca un spectru îngrozitor şi îi repugnă”.

12. Societăţii liberal-democratice îi lipseşte organizarea; de aceea „democraţia înseamnă din punctul de vedere al economiei şi al gospodăriei naţionale risipă de forţe” (1942, p. 193).

13. Analogia dintre întreprindere şi societatea ca întreg apare şi în *Secolul corporatismului*, unde Manoilescu aduce în discuţie aplicabilitatea principiilor tayloriste (p. 208).

14. Este interesant că G. Taşcă (1938) îl critică pe Manoilescu nu pentru că este colectivist, ci pentru că atacurile lui se îndreaptă spre un individualism aşa-zis de paie: individualiştii nu susţin acele teze extreme pe care li le atribuie Manoilescu; iar societăţi individualiste, aşa cum le portretizează el, nu sunt de găsit în realitate. Mai mult, consideră Taşcă, individualiştii au reuşit să încorporeze în abordările lor multe elemente ce ţin de „social”.

Am menţionat deja că în această lucrare accept o perspectivă individualistă, dar este una instituţională, adică admit că întotdeauna indivizii acţionează într-un cadru instituţional; că regulile, normele, constrângerile sunt esenţiale pentru a le înţelege acţiunile, chiar şi preferinţele. Numai că instituţionalismul pe care îl accept susţine că acest cadru instituţional e rezultat al acţiunii individuale, nu venit de undeva din afara indivizilor. Instituţiile sunt expresia sedimentată a unor interacţiuni repetate; pot fi înţelese, de exemplu, ca puncte fixe, de echilibru, într-un proces evolutiv. În

acest volum voi reveni de multe ori asupra unor probleme şi idei în acest sens.

15. La momentul potrivit (în a treia secţiune a capitolului) voi discuta mai pe larg această teză.
16. Reiau aici pasajul pe care l-am redat deja în subcapitolul 1.3.2.
17. Prin „secol" trebuie înţeles aici altceva decât un interval de o sută de ani; secolul liberalismului, după Manoilescu, a început la sfârşitul anilor 1700 şi a durat propriu-zis până după Primul Război Mondial.
18. Libertatea, scrie Manoilescu (1934a, p. 46), este forma perfectă (adică aranjamentul instituţional) care corespunde fazei istorice a extensiunii continue.
19. În această lucrare, analiza teoriei economice a lui Manoilescu nu este un obiectiv central. Lucrarea fundamentală a autorului pe această temă – Manoilescu (1986) – va fi amintită numai în raport cu alte teme. Două studii recente pe această temă (Bobulescu: 2003; Nenovsky şi Torre: 2013), dar şi prefaţa semnată de M. Todosia la Manoilescu (1986) discută această teorie pe larg. Polemica desfăşurată în 1937 între Manoilescu şi G. Taşcă merită menţionată, fiindcă Taşcă (1938) are în vedere şi corporatismul lui Manoilescu.

În ce priveşte teoria economică a lui Manoilescu, Taşcă este foarte critic. El ridică două mari argumente la obiect (un altul, *ad hominem*, sugerează că Manoilescu nu era foarte competent în chestiuni economice; cultura lui era superficială: „ocupat cum este, a răsfoit paginile, în mersul trenului" – p. 72). Primul este empiric: teoria e în contradicţie cu faptele. Tezele lui Manoilescu spun ceva, dar faptele sunt exact pe dos. Un exemplu: Taşcă reia teza repetată neobosit de Manoilescu, anume că în comerţul internaţional produsul muncii unui muncitor industrial e capabil să cumpere produsul muncii mai multor (chiar şi 10!) muncitori agrari; concluzia care ar rezulta este că în comerţul internaţional ţările industriale le exploatează pe cele agrare. Or, care e realitatea? Exporturile cele mai mari de produse agricole sunt făcute tocmai de ţările industriale, precum Statele Unite şi Canada. Cum se face atunci că cele două ţări, care conform teoriei sunt „exploatate de ţările industriale, în proporţia de 10 zile muncă agricolă pentru o zi de muncă industrială, nu sărăcesc?" (p. 29).

Al doilea argument priveşte consistenţa şi forţa instrumentelor teoretice utilizate. Manoilescu face apel la teoria valorii muncă. Dar, zice Taşcă, aceasta nu e bine folosită: el „nu şi-a dat niciodată osteneala de a înţelege doctrina lui Marx asupra valutei şi de aceea vorbeşte alături de chestiune" (p. 118). Exemplul dat de Taşcă e puţin cam

tehnic. În esenţă însă, el constă în următoarele: datorită concurenţei, se constată că preţul mărfurilor scade până aproape de preţul de producţie şi ca urmare plus-valuta dispare. (Cel puţin în perioada de după al Doilea Război Mondial, în limba română termenul „plus-valută" a fost înlocuit mai mereu cu cel de „plus-valoare".) Marx răspunde acestei obiecţii făcând deosebirea între muncă şi forţa de muncă. Salariul e preţul acesteia din urmă, iar nu al întregii munci a muncitorului. Dar, zice Taşcă, Manoilescu nu a avut în vedere acest răspuns; el a luat ca plus-valută venitul capitalului investit, în necunoştinţa teoriei lui Marx. Pe de altă parte – şi aici vine poate cea mai importantă critică a lui Taşcă –, această distincţie făcută de Marx este obscură. De aceea apelul la teoria valorii este greu de susţinut: Manoilescu merge pe vechea abordare economică, a valorii muncă, şi nu pe cea pe care o numim neoclasică; or, consideră Taşcă, apelând la ideea de utilitate, abordările care se bazează pe ideea de valoare se prăbuşesc.

20. Manoilescu deosebeşte ferm între burghezie, capitalism şi liberalism (Manoilescu: 1942b, capitolul II). El îi este dator lui W. Sombart pentru înţelegerea capitalismului ca acea formă de organizare a activităţii economice în care predomină principiile beneficiului – în loc de un (prezumat) principiu al acoperirii nevoilor, funcţional în Evul Mediu – şi al raţionalismului – în locul tradiţionalismului. Decapitalizarea înseamnă aşadar o schemă de diminuare a stimulentelor legate de beneficiu în activitatea economică. Manoilescu accentuează însă că trebuie căutate mecanismele care să garanteze că iniţiativa privată are în continuare stimulentele necesare (1934a, p. 54n).

21. Structura ierarhică pe care o promovează răspunsul corporatist la imperativele epocii nu este însă închistată. Manoilescu accentuează de mai multe ori acest aspect: corporatismul e un sistem evolutiv, neconservator (vezi, de exemplu, Manoilescu: 1934a, p. 15).

22. Ea este interesantă şi pentru că, alături de memoriile sale (Manoilescu: 1993), autorul încercă să îşi justifice activitatea publică, susţinând că aceasta a fost compatibilă cu principii teoretice şi etice. Nu cred că a reuşit mult în această privinţă. Pasaje întregi, scrise doar cu scopul de a oferi justificări ad-hoc, sunt neconvingătoare, iar impresia că autorul nu este capabil să îşi domine orgoliul hipertrofiat e greu de înfrânt. Vâna teoretică rămasă este foarte fragilă. În plus, Manoilescu nu avea formaţia intelectuală necesară pentru a scrie ceva foarte semnificativ în domeniu. Dar, pe de altă parte, este vorba despre prima lucrare românească de etică a

spaţiului public şi în acest sens cred că ea trebuie semnalată ca atare.

23. Şi aici, ca şi în alte locuri, nu indic accentele puse de autor asupra unor fraze (de obicei, sublinierile lui cu litere cursive); acestea abundă în lucrările lui Manoilescu.
24. O consecinţă a acestei discuţii e aceea că trebuie să admitem că pot exista înţelegeri diferite ale distincţiei; ele nu trebuie respinse, ci „acceptate cu o rezervă decentă”.
25. Chestiunea e puţin mai complicată: Manoilescu foloseşte exprimări nu tocmai precise. Pe de o parte, el vorbeşte despre valori politice; scrie el: „În zilele noastre nu s-ar putea concepe o prezentare a valorilor politice care n-ar începe cu Statul, cu S mare” (p. 115). Statul e deci o valoare, ca urmare ceva care are un gen de existenţă ideală. Pe de altă parte, imediat mai jos scrie: „Nu se poate contesta că statul [cu s mic! – *nota A.M.*] este realitatea cea mai consistentă şi cea mai dură din zilele noastre” (p. 116); adică statul există în cel mai autentic sens. Manoilescu oscilează şi nu explică relaţia dintre o valoare şi o entitate reală. Mai mult, unele exprimări cred că încurcă şi mai mult lucrurile: el aminteşte opţiunea de a da statului un sens superior absolut şi transcendental, încât să aibă o autentică valoare (p. 117); dar confuzia care apare aici e după mine greu de înlăturat.
26. Comunităţile profesionale, aşa cum le are aici în vedere Manoilescu, sunt legate direct de corporaţii. Pasajele respective din *Etica politică* permit cu uşurinţă această inferenţă. Ca urmare, coporaţiile sunt entităţi-scop. Alături de comunităţile profesionale, Manoilescu aminteşte şi de alte forme de solidaritate, precum asociaţiile sportive, cluburile sau alte tipuri de asociaţii (2010, p. 146). Această abordare indică o trecere dincolo de premisele durkheimiene către o înţelegere mai tocquevilliană a structurilor asociative. Din păcate, nu există în texte referiri clare la astfel de influenţe.
27. În unele locuri, Manoilescu oferă alte formule de ierarhizare a „entităţilor superioare”. În lucrarea sa de tinereţe (1923), el pare să considere că entitatea cel mai sus plasată este „geniul naţional”, faţă de care alte valori, inclusiv statul naţional, devin instrumentale: „Dar noi n-am voit România întreagă de astăzi nici ca o ambiţie, nici ca o răzbunare: am voit-o ca un mijloc de manifestare deplină a geniului nostru naţional, ca un mijloc de creare a unor valori culturale universale: am voit-o ca «o unealtă a Domnului»”.
28. E cel puţin straniu să incluzi doctrina politică între aceste entităţi. Dar nu este de mirare, căci am văzut că Manoilescu încurcă în mod repetat valorile cu entităţile reale. Pe de altă parte, el are totuşi o justificare pentru a admite aşa ceva. Căci, după el, un criteriu

fundamental prin care se poate identifica o entitate superioară este capacitatea acesteia de a genera obligaţii şi datorii (p. 136) – iar doctrina politică e un astfel de izvor de obligaţii şi datorii. Mai mult, acest exemplu este interesant pentru că indică faptul că entităţile superioare nu trebuie neapărat să aibă persoane individuale drept componente.

29. Partea a III-a din Manoilescu (2010) este dedicată analizei unor astfel de conflicte.
30. În fond, statul este astfel, scrie Manoilescu (2010, p. 119).
31. Să notăm că în perspectivă instituţională (bunăoară, din cea pe care o susţin autori precum Acemoglu şi Robinson: 2006b), relaţia dintre cele două entităţi este diferită. Nu existenţa naţiunilor a dus la formarea statelor naţionale, ci invers: pe de o parte, naţiunile au fost instrumentale pentru a pune în funcţiune şi chiar pentru a legitima existenţa instituţiilor extractive; pe de altă parte, unul dintre instrumentele cele mai eficiente pentru ca elitele să îşi asigure dominaţia a fost statul naţional.
32. Uitându-ne la justificări de acest gen, atât de vagi şi de dificil de operaţionalizat în cazuri concrete, este greu să nu ne amintim de o remarcă celebră a lui M. Weber (2003, p. 74): „Apelul la caracterul naţional este, în general, doar o mărturisire a ignoranţei”.
33. Aventurându-se înspre fundamentele moralei, Manoilescu notează: „«Naturalitatea naţiunii» face din ea o sursă etică de o bogăţie incomparabilă şi de un imperativ categoric nedezminţit” (2010, p. 123). Cu siguranţă, pentru a ieşi din obscuritatea acestei susţineri erau necesare multe alte fraze.
34. Nu este cazul să intrăm aici în discuţia extinsă din perioada interbelică privitoare la stat înţeles ca persoană juridică. Ideea apare chiar în definiţia pe care Manoilescu o dă corporaţiei (1934a, p. 176); dar vezi şi analiza critică în Taşcă (1938, pp. 92-95).
35. Este de presupus că aici Manoilescu are în minte îndeosebi abordarea utilitaristă.
36. Să notăm de asemenea că în Manoilescu (1936, p. 119) este formulat un alt argument cu privire la modul în care statul devine „etic” într-o societate corporatistă: sensul, idealul, personalitatea morală a statului ar deriva din acţiunea partidului unic, care face astfel din stat o fiinţă vie.
37. Există un pasaj în *Secolul corporatismului* în care Manoilescu pare să adopte un punct de vedere total diferit asupra naturii corporaţiilor: acestea, scrie el, sunt organele naturale prin care se manifestă viaţa naţională (să notăm în paranteză că ce este această viaţă naţională

nu e foarte clar). Ca urmare, „ele sunt sub-instrumente în serviciul statului, care la rândul lui este instrumentul cel mai înalt destinat să servească un ideal superior al colectivităţii naţionale” (1934a, p. 75). Or, ca instrumente ale unui instrument, e dificil de spus în ce sens mai sunt ele entităţi-scop. Cred totuşi că este posibilă o interpretare care să concilieze cele două puncte de vedere. Anume, atunci când tratează corporaţiile ca entităţi-scop, Manoilescu are în vedere în principal faptul că ele sunt generatoare de normativitate (care se poate integra în normativitatea pe care o defineşte statul). Dar ca funcţionare, corporaţiile servesc un obiectiv mai înalt, anume cel al naţiunii. (În plus, aşa cum vom vedea, potrivit lui Manoilescu, statul însuşi este o corporaţie.)

38. Acest rol al grupurilor profesionale era o parte esenţială a „marii renaşteri a sociabilităţii populare”, cum o numea M. Agulhon, şi care a constat în proliferarea unor forme de asociere extrem de complexe, care constau în „loje masonice şi cercuri, în cluburi unde oamenii se adunau la un pahar (*chambrée*), în societăţi corale, frăţii religioase şi cluburi săteşti, dar mai ales în societăţile de întrajutorare, create pentru o oferi o serie de asigurări în caz de boală, accidente, îmbătrânire sau ajutor pentru înmormântări” (Putnam, Leonardi, Nanetti: 2001, pp. 155-156).

39. Aşa cum arată Hawkins (1994), există importante asemănări între corporatismul lui Manoilescu şi concepţia lui Durkheim asupra grupurilor profesionale. Una dintre cele mai importante este tocmai accentul celor doi autori asupra aspectelor morale şi organizaţionale. În al doilea rând, ambii autori se opuneau conflictului de clasă şi considerau corporaţiile nu vehicule ale interesului de clasă, ci mai degrabă (întrucât corporaţiile reprezintă atât angajaţii, cât şi angajatorii) agenţi ai concilierii claselor. Ambii autori gândeau o societate în care ordinea politică era rezultatul integrării într-o perspectivă morală a corporaţiilor şi statului. Şi, să nu uităm, pentru ambii statul are un rol important (între altele, acela de a elabora politici), iar corporaţiile facilitează schimburile dintre stat şi societate.

40. Diferenţele dintre Manoilescu şi Durkheim au şi un alt conţinut: e vorba despre rolul pe care în concepţia celor doi autori îl au ideile corporatiste. Cum scrie Chirot,

> Manoilescu a citat explicit „Prefaţa la a doua ediţie” a *Diviziunii muncii sociale* a lui Durkheim, dar conceptul său de corporatism avea o direcţie oarecum diferită. În timp ce Durkheim dorea să integreze indivizii în grupuri ocupaţionale şi funcţionale pentru a reduce anomia,

conflictele de clasă şi iregularităţile pieţei, remediind astfel marea slăbiciune a societăţii moderne capitaliste, Manoilescu dorea să dea un impuls societăţilor înapoiate pentru a se dezvolta (Chirot: 1980, p. 365).

41. Mărturisesc că unele dintre formulările lui Manoilescu privitoare la raportul dintre individ şi „entităţile superioare" îmi par de-a dreptul îngrozitoare; dar mă voi limita la a încerca să le găsesc o intenţie raţională şi nu voi accentua asupra trasăturilor lor antiumaniste.
42. Vezi critica făcută acestei asocieri în Dahl (2002).
43. Aceste idei sunt locuri comune în aşa-numita teorie a alegerii sociale. Într-un articol celebru, K. May (1952) a arătat că aceste proprietăţi sunt definitorii pentru regula majorităţii.
44. Cum vom vedea însă mai jos, Manoilescu admite în continuare ideea de libertate în sens de iniţiativă de acţiune.
45. La un moment dat, Manoilescu se arată indignat că într-o democraţie liberală un om oarecare şi un om de stat precum Clemenceau sunt, cu ocazia unor alegeri, trataţi ca egali, voturile celor doi fiind egale între ele.
46. De aici trage concluzia că majoritatea impune un unic izvor al puterii publice sau politice şi – cum aceasta e voinţa generală – puterea politică nu se poate exprima prin facţiuni, deci trebuie să se instituie sufragiul universal. Pentru mine, acest raţionament e întru totul obscur.
47. În alte locuri (de exemplu, în 1934, p. 147), el critică de asemenea ideea de voinţă generală, dar nu o leagă de contractul social.
48. Manoilescu amalgamează în argumentarea lui regula majorităţii simple cu alte reguli, cum ar fi cea a majorităţii absolute sau cu sistemul de alegere a preşedintelui SUA (p. 148).
49. Mai abstract vorbind, argumentul lui Manoilescu cred că poate fi citit astfel: pentru el, naţiunea nu este o entitate pe care o putem cunoaşte empiric; niciun test empiric (niciun vot al membrilor ei) nu o poate determina complet. Ea are ca urmare un alt statut. De pildă, ar putea fi înţeleasă ca un concept teoretic.
50. E poate important să notăm aici că în teoriile contractualiste este necesar să se specifice demografia alegerii contractuale. Cine sunt cei care îşi exprimă opţiunea? De exemplu, la J. Rawls (1971), părţile care se găsesc sub vălul de ignoranţă în poziţia originară aparţin tuturor generaţiilor de indivizi, nu doar celor dintr-o anumită generaţie (cea „prezentă", adică cea din care facem parte noi).
51. Sau a unei corporaţii, în cadrul parlamentului corporativ (Manoilescu: 1934a, pp. 325-326).
52. În termeni moderni: nobilii furnizau un bun public – protecţia unui

grup social –, iar acest lucru reprezenta raţiunea lor de a exista.

53. În perspectivă corporatistă, expresia „funcţie socială” e doar o prescurtare pentru „funcţie socială în serviciul colectivităţii naţionale” şi deci este sinonimă cu „funcţie naţională” (Manoilescu: 1942b, pp. 30-31).

54. Ideea că proprietatea individuală nu se poate justifica decât funcţional, prin măsura în care este eficientă economic, vine tocmai de la A. Comte, observă Gh. Taşcă (1938, p. 15).

55. Cel puţin aşa cum apare acesta în interpretări precum cea a lui Cohen (1978).

56. Mai jos preiau unele pasaje din Miroiu (1988).

57. Am văzut mai devreme că şi Manoilescu susţine acest punct de vedere.

58. Iată un exemplu:

> Demonstraţia şi concepţia noastră asupra unei posibile antiteze între venitul naţional şi venitul individual al întreprinzătorului se înrudeşte, de altfel, cu concepţia noastră asupra proprietăţii – funcţie socială. Într-adevăr, dacă comunitatea stabileşte o dată că utilizarea individuală a proprietăţii nu este nicidecum utilizarea cea mai bună pentru stat, atunci această colectivitate poate, în virtutea dreptului natural, să intervină mai puţin pentru a o dirija, decât mai degrabă pentru a fixa anumite limite liberei folosiri a proprietăţii (Manoilescu: 1986, p. 92).

59. Literatura este imensă pe această temă. Little (1991) este o introducere accesibilă; Salmon (1997) discută argumentele cele mai importante.

60. Cred că Cohen are dreptate să susţină că nu toate susţinerile de forma „*x* are funcţia *f*” sunt explicaţii funcţionale: sunt astfel doar dacă ele reprezintă răspunsuri la întrebări de forma „de ce?” (nu însă şi răspunsuri la întrebări de forma „ce?”).

61. Nu voi discuta susţinerile lui Manoilescu în privinţa statului, formulate în lucrările sale publicate în perioada mai târzie; de exemplu, nu voi pomeni paginile oarecum jenante din *Burghezia română* (pp. 254-255) referitoare la statul totalitar, în care ideile din lucrările anterioare sunt duse într-o zonă mult prea îndepărtată de cea academică.

62. Altfel zis, aceste organizaţii furnizau diverse bunuri publice.

63. În definiţia pe care Manoilescu o dă corporaţiilor sunt cuprinse, arată acesta, trei elemente esenţiale (1934, p. 177). Primul: corporaţia este o organizaţie publică; această trăsătură indică rolul ei social important. Al doilea: funcţia ei naţională; corporaţia nu este definită în raport cu anumite interese de grup (ale membrilor ei), ci prin

rolul ei funcţional. Al treilea, pe care l-am menţionat mai devreme, e capacitatea ei de a fi izvor normativ.

Manoilescu accentuează că definiţia corporaţiei nu include ideea că aceasta are o anumită natură juridică: nu se presupune că ea este un organ al statului fără personalitate juridică, precum în statul fascist, sau că e o instituţie publică cu un caracter autonom şi distinct de cel al statului. În fiecare tip de „organizare completă a tuturor funcţiilor naţiunii", corporaţia are proprietăţi suplimentare. Acest lucru este important când ne raportăm la corporatism: corporaţiile, într-o societate corporatistă, sunt caracterizate şi prin alte proprietăţi. În acest sens, rezerva lui Manoilescu de a indica natura juridică a corporaţiei face ca definiţia lui să nu contrazică modul în care diverşi autori moderni înţeleg corporatismul. Schmitter (1974), de exemplu, definea corporaţiile prin aceea că acestea „sunt organizate într-un număr limitat de categorii singulare, obligatorii, necompetitive, ordonate ierarhic şi funcţional diferenţiate, care sunt recunoscute sau primesc o licenţiere specială din partea statului". La modul general însă, în afara unui sistem corporatist, corporaţiilor nu este nevoie să li se atribuie aceste proprietăţi.

64. Manoilescu foloseşte atât termenul „societate", cât şi „ţară"; în acest loc, cei doi par să fie folosiţi oarecum ca sinonimi.

65. Una dintre primele propuneri de parlament de tip corporativ a fost avansată de Hegel (1969, §311): potrivit lui, dacă delegarea deputaţilor se face pornind de la corporaţiile diferite care există în societate, atunci se asigură faptul că aceştia sunt cunoscători ai nevoilor sociale. (E interesant că, pentru a contracara influenţa votului majoritar, Hegel – §§ 312-313 – propune un parlament cu două Camere.) Corporaţia este înţeleasă de Hegel ca element fundamental al societăţii civile. Ca ramură a acesteia, corporaţia are

> dreptul să se îngrijească, sub supravegherea puterii publice, de interesele ei proprii, cuprinse înăuntrul celorlalte, să admită membrii în sânul ei, într-un număr determinat de conjunctura generală, şi să poarte grijă de membrii ei în ce priveşte accidentele care pot surveni, precum şi în privinţa formaţiei lor profesionale, pentru a fi apţi să-i fie repartizaţi – în genere, să intervină pentru ei, ca o a doua familie (Hegel: 1969, §253).

66. Este de notat că în lucrarea *Secolul corporatismului* Manoilescu nu avea încă ideea de partid unic.

67. Distincţia dintre primele două tipuri de corporatism a reînviat în ultimele decenii graţie lui Ph. Schmitter (1974). Primul corporatism este numit de el „societal", al doilea „de stat". Pentru Schmitter,

dimensiunea sferei de organizare a corporatismului nu a fost la fel de semnificativă.

68. Cu siguranţă, această din urmă combinaţie e mai probabilă; existenţa efectivă a unei societăţi de acest tip depinde doar de modul în care se dezvoltă corporaţiile.

69. Deşi, cum am văzut, tocmai faptul că este cel mai bun nu a fost argumentat satisfăcător de Manoilescu.

70. Manoilescu nu spune dacă este vorba despre corporatismul integral sau parţial, dar din context putem infera că nu e vorba despre cel parţial; în plus, aşa cum am notat deja, un sistem corporatist parţial şi subordonat este de asemenea posibil.

71. Sigur, există şi cazul în care nu statul, ci partidul unic are un rol central.

72. În plus, Manoilescu consideră că în societate este nevoie de un consens moral puternic, realizat prin instrumente diverse (unele dintre acestea legate direct de funcţionarea corporaţiilor) şi menţinut printr-un program de educaţie civică a membrilor acesteia.

73. Cele două dimensiuni sunt exhaustive pentru înţelegerea libertăţii economice. Manoilescu (1934a, p. 360) spune că împreună ele definesc libertatea economică completă, cu alte cuvinte, epuizează descrierea unui spaţiu economic.

74. Se cuvine notat aici că Manoilescu indică faptul că libertatea are un rol central în înţelegerea societăţii. Libertatea (o anumită libertate!) devine criteriul fundamental al definirii unui tip de societate.

75. În economia comunistă se presupune că maximul binelui social se poate atinge prin constrângere economică absolută: suprimarea proprietăţii individuale şi a libertăţii contractuale. Manoilescu este un critic dur al comunismului. Chiar şi în *Partidul unic* (Manoilescu: 1936), el identifică de fiecare dată diferenţele dintre exemplul lui preferat de partid unic (cel fascist) şi cel comunist din URSS. El insistă că nu este posibilă construirea unui spaţiu economic în care interesul economic al agenţilor este suprimat. Motivaţiile economice (prin controlul total asupra proprietăţii) pot fi limitate, precum în corporatism, dar nu eliminate, precum în URSS, unde „s-a stins acel *nervum rerum* pe care îl constituie iniţiativa personală” (Manoilescu: 1942b, p. 330).

Căsuţa liberă în matricea de mai devreme nu este discutată de Manoilescu; probabil că el a considerat că un aranjament instituţional în care libertatea contractuală este asigurată, dar în care proprietatea privată este controlată (sau chiar suprimată) nu este posibil.

76. Precizarea conţinutului acestei interacţiuni reprezintă una dintre dificultăţile grave ale teoriei corporatiste: e vorba despre negocieri între sindicate sau despre altceva? Vizează această interacţiune toate preţurile? (Dacă răspunsul este afirmativ, evident se ajunge la ipostazierea unei situaţii negestionabile.) În plus, cum se întâmplă ca diferitele sindicate să ajungă la o decizie comună?

77. O altă idee pe care o consider importantă şi care e argumentată de Greif, Milgrom şi Weingast (1994) este următoarea. Într-un stat, guvernarea are, în mod surprinzător, stimulentul de a nu împiedica formarea unor organizaţii care i se pot opune, precum breslele sau ghildele (şi care, pe de altă parte, vor exercita ele însele o anumită coerciţie asupra membrilor lor). Dimpotrivă, guvernarea este stimulată să încurajeze formarea acestora. Pentru ea va fi mai bine să permită formarea breslelor şi a ghildelor, căci, fiind constrânsă de acestea să îşi respecte aranajmentele, ea va avea pe termen lung beneficii mai mari.

Nu pot să nu notez aici un argument care poate fi construit analog: un partid puternic, care vrea să guverneze eficient, va avea stimulentul de a permite organizarea altor partide, care să acţioneze ca o contrapondere la puterea lui. Aplicându-l teoriei partidului unic al lui Manoilescu, efectele îmi par devastatoare pentru aceasta. Singurul răspuns puternic pe care cred că ar putea să îl dea Manoilescu este acela că rolul partidului unic e numai unul tranzitoriu.

78. Manoilescu este conştient de aceste probleme şi, ori de câte ori i se iveşte ocazia, accentuează că pentru a înţelege activitatea corporaţiilor este nevoie să se evidenţieze unitatea scopurilor acestora. Din păcate, astfel el nu produce decât o etichetă. Nu explică felul în care efectiv se pot realiza aceste interacţiuni intercorporatiste, dar cel puţin încearcă să indice o cale de urmat.

79. Să observăm, în treacăt, că monopolurile reprezentaţionale sunt adesea capabile să atragă alocări preferenţiale de resurse către membrii lor; în acest fel, ele reuşesc să construiască nişe neconcurenţiale.

80. Pentru un argument în aceeaşi direcţie, vezi şi Manoilescu (1934a, p. 207n).

81. Bunurile publice sunt de obicei oferite de stat. Şt. Zeletin, un autor mult apreciat de Manoilescu, argumentează că statul a oferit astfel de bunuri publice chiar şi în perioadele mai vechi (în cea mercantilistă, de pildă):

> Dacă s-a putut spune că sub strălucirea victoriilor lui Edward III şi

> Henry V stă prozaicul, dar puternicul sac de lână, apoi nu e mai puţin adevărat că îndărătul luptelor noastre de neatârnare şi unitate naţională şi în genere la baza întregului edificiu al României moderne stă prozaicul, dar puternicul sac de grâu. E deci firesc că preocuparea de seamă a politicii mercantiliste române fu de a lua măsuri menite a înteţi şi lărgi comerţul nostru de cereale (Zeletin: 2006b, p. 107).

Zeletin numeşte câteva astfel de măsuri: crearea mijloacelor de comunicaţie; crearea instituţiilor de credit; unificarea în toate manifestările vieţii publice. Or, toate acestea sunt bunuri publice.

Manoilescu consideră că e datoria statului să ofere bunuri de acest tip. Statul, scrie el, are obligaţia generală şi nelimitată de a îndeplini toate funcţiunile în care iniţiativa privată este deficientă (1942b, p. 130). Dar acest lucru este numai contextual şi tranzitoriu. Manoilescu (1934a, p. 319) insistă că nu ţine de esenţa statului ca acesta să aibă activităţi economice şi că ele, atunci când există, trebuie detaşate către corporaţiile economice.

Uneori însă oamenii ajung să beneficieze de bunuri publice fără a fi nevoie de vreo acţiune. Un exemplu, dat chiar de Manoilescu (1923), e şi astăzi foarte actual: „De câte ori un oraş e în plină prosperitate, în jurul acestui oraş terenurile neclădite îşi sporesc din ce în ce valoarea lor. Cărui fapt e datorită această sporire? Ea este datorită numai muncii comune a tuturor locuitorilor oraşului, care intensifică viaţa şi ridică din ce economiseşte cetatea lor". Bunul care apare – al valorii mai ridicate a terenurilor – e produs şi furnizat de toţi locuitorii oraşului; or, de el beneficiază numai unii, anume proprietarii terenurilor. Manoilescu aduce în discuţie acest caz tocmai pentru a sublinia că se poate separa între social şi individual, că scopurile colective nu se pot reduce la agregarea celor individuale.

82. În ediţiile următoare ale cărţii, autorul a adus numeroase modificări şi actualizări; Manoilescu (1986) le încorporează.

83. Manoilescu scrie, mai precis: „spiritul totalitar al vremii"; şi – pentru fi chiar mai clar – face apel la formula naţional-socialistă că „orice patron este un om însărcinat de naţiune să organizeze munca şi să împlinească anumite funcţiuni de interes general".

84. Deşi nu menţionez de fiecare dată acest lucru, presupun că susţinerile se fac în legătură cu corporatismul integral şi pur. Manoilescu (1934a, p. 175) subliniază un aspect metodologic fundamental: definiţia unei corporaţii este relativă la un anumit tip de corporatism, precum cel pur, mixt sau subordonat.

În treacăt fie zis, această susţinere – cu care sunt întru totul de acord –

pare să fie în contradicţie cu cea formulată într-un alt loc de Manoilescu (1942b, p. 19n), unde el arată că definiţiile sunt independente de cadrele conceptuale în care sunt folosite; că numai ideile (adică propoziţiile în care intră termenii) diferă de la o teorie la alta.

85. Legând existenţa unei corporaţii de funcţiile naţionale, Manoilescu rezolvă o dificultate importantă. Anume, se poate pune întrebarea dacă orice grup de oameni din societate, care au interese comune, poate fi baza unei organizări corporative. Căci, de exemplu, pensionarii sunt un grup mare de persoane care pot avea interese comune clare. Manoilescu (1934a, p. 183) respinge sugestia că ei pot alcătui o corporaţie. Motivul lui este clar: în cazul acesta nu se poate vorbi despre o funcţie socială propriu-zisă. Nu va avea atunci sens să se vorbească de acţiune colectivă a pensionarilor.

86. Corporaţiile, zice Manoilescu, oferă demnitate profesiei: acest lucru, de bună seamă, presupune că profesiunea este un temei nu doar al intereselor comune, ci şi al acţiunii comune a celor care au aceeaşi profesie.

87. Cum apare o societate corporatistă de acest fel este o altă problemă. Manoilescu, cred unii comentatori, pare să nu realizeze că pentru aceasta e nevoie de o revoluţie politică şi violentă, care să elimine vechile elite şi să aducă la putere altele (Chirot: 1980). Dar a se vedea consideraţiile din Manoilescu (1936, pp. 133-134) privind faza de tranziţie spre societatea corporatistă.

88. Este interesant că una dintre formele în care se exprimă astăzi o formulă de tip corporatist e aceea care susţine că în parlamentul unei ţări este „bine” să fie reprezentate cât mai multe interese sociale. În acest sens, sistemele electorale proporţionale sunt preferate celor majoritare. Căci în cazul primelor este posibilă o mai largă diversitate a partidelor politice, iar presiunea către formarea a două mari blocuri politice este mai redusă.

Dar există şi o altă formă, mai tare, de susţinere a diversităţii intereselor sociale în plan politic. Acum problema este nu doar a unei reprezentări formale mai diverse, ci a unei reprezentări efective diverse, în sensul că reprezentarea unui grup e făcută prin chiar membrii acelui grup. De exemplu, minorităţile etnice vor fi reprezentate de membrii acelei minorităţi.

De acord cu acest obiectiv, problema pe care o ridic este de alt tip: este această chestiune de reprezentare diferită de nevoia de a reprezenta şi alte grupuri în parlament? De ce identităţile care ţin de identitatea profesională nu ar trebui la fel considerate, aşa cum susţinea

Manoilescu? Cu alte cuvinte, cred că o cerinţă de reprezentare de acest tip deschide din nou problema corporatistă: a unui parlament constituit corporatist.

89. La vremea când îşi scria lucrările, Manoilescu nu avea la dispoziţie o teorie generală a bunurilor, de exemplu, o teorie a bunurilor colective.

90. Unanimitatea nu este o condiţie suficientă pentru a determina voinţa corporaţiei, dar de bună seamă că unanimitatea trebuie tratată ca o condiţie necesară.

91. Nu cred că Manoilescu avea aici mai mult în minte decât teza generală a teoriilor democratice că grupurile largi, precum electoratul într-o ţară, tind să ajungă la deciziile cele mai bune pentru comunitatea respectivă. Lui Manoilescu teza îi părea evident greşită, cum am remarcat deja. Nu cred că el avea cunoştinţă de o celebră susţinere a lui Condorcet („teorema juriului"), după care, dacă membrii unui grup de oameni au opinii cu o probabilitate mai mare de ½ de a fi corecte, atunci, dacă grupul creşte ca mărime, probabilitatea ca prin regula majorităţii el să ajungă la o decizie corectă tinde spre 1 (Young: 1988).

92. Este vorba despre paritate între sindicate.

93. Aşa cum înţeleg eu, o „grupare" este o construcţie organizatorică (formală sau nu) corespunzătoare unui grup de membri ai corporaţiei.

94. Briciul lui Occam nu e deloc luat în seamă.

95. Chiar Manoilescu, am văzut, dădea exemple de grupări cărora e greu să le ataşăm o funcţie socială (precum pensionarii sau, mai relevant aici, grupul răufăcătorilor dintr-o societate).

96. Inspiraţia lui Manoilescu vine din fascismul italian.

97. Voi discuta ceva mai jos modul în care înţelege Manoilescu statutul acestuia în spaţiul public.

98. O problemă importantă este cea a modului în care votează membrii parlamentului: anume, votează ei după propria conştiinţă (sau chiar interes) sau după cum sunt mandataţi de corporaţia pe care o reprezintă? După Manoilescu, mandatul trebuie să fie ferm (1934, p. 327). Dar e conştient de dificultăţile relaţiei. În *Etica politică* (2010), această chestiune este tratată pe larg. „Omul politic este mandatarul voluntar al unui grup social, mandatar însărcinat să lupte pentru realizarea unui ideal social sau naţional" (p. 85). Mandatul este ferm: „Mandatul naţional care ţi-a fost dat nu poate fi transgresat fără sancţiune, chiar dacă aceasta nu e scrisă nicăieri" (p. 86). Dar fiecare om politic are propriile interese, derivate din ideologia sa. Cel mai

important lucru este că, în regimurile democratice, relaţia dintre omul politic (mandatar) şi grupul social pe care îl reprezintă (mandantul; în cazul unui parlament corporatist, acesta este o corporaţie) e distorsionată de apariţia unui intermediar, partidul politic. Rezultatul este că acţiunile omului politic nu mai sunt determinate strict de interesele mandantului: „Omul politic ştie că viitorul, avansarea şi succesul său depind mai mult de fidelitatea sa faţă de partid decât de devotamentul său faţă de interesele naţiunii” (p. 134).

Problema mandatării este deosebit de importantă în ştiinţele sociale. Una dintre formele cu care ea apare în multe contexte e cea a teoriei „principal/agent”. Cred că în analiza relaţiei dintre mandatar şi mandant Manoilescu a punctat multe dintre temele care sunt investigate şi de teoriile de tip „principal/agent”; dar nu e aici locul pentru a detalia.

99. Nu mă voi opri asupra acestei chestiuni; dar şi ea pune în faţă aceleaşi dificultăţi privind luarea unei decizii.

100. Un alt instrument pentru a atinge decizii consensuale este cel al legilor de interes limitat (Manoilescu: 1934a, pp. 345-346). Diferite subsecţiuni ale corporaţiilor pot conlucra, astfel încât centrul de greutate din parlament să se mute din plen în secţiuni, iar votul în plen să devină într-o măsură ridicată formal. Astfel, rolul decisiv al majorităţilor este evitat.

101. Modul în care înţeleg neocorporatiştii aceste noi aranjamente instituţionale nu e unul foarte bine aşezat. Sigur, un punct fix în acest sens este des citata definiţie dată de Schmitter, potrivit căruia corporatismul este

> un sistem de reprezentare a intereselor în care unităţile constitutive sunt organizate într-un număr limitat de categorii singulare, obligatorii, necompetitive, ordonate ierarhic şi funcţional diferenţiate, care sunt recunoscute sau primesc o licenţiere specială din partea statului (dacă nu chiar sunt create de el) şi cărora li se garantează un monopol reprezentaţional în cadrul categoriilor respective în schimbul acceptării unui control asupra selectării liderilor şi formulării cererilor şi sprijinului (Schmitter: 1974, p. 94).

Dar există şi alte abordări importante. De exemplu, Panitch oferă următoarea înţelegere minimală a corporatismului:

> Corporatismul este o structură politică în cadrul capitalismului târziu care integrează grupurile socioeconomice organizate de producători la nivelul conducerii acestora printr-un sistem de reprezentare şi de interacţiune mutual cooperantă şi, la nivel de masă, prin mobilizare şi control social (1980, p. 173).

102. Cum am menţionat deja, distincţia lui Schmitter între corporatismul de stat şi cel societal provine de la Manoilescu: în clasificarea autorului român, primul tip de corporatism corespunde celui subordonat, cel de-al doilea, corporatismului pur.

103. Şi, aş adăuga, este la fel de greşit să încerci să înţelegi în întregul ei societatea socialistă după tiparul în care ea era (sau consideri că era) în primii ani sau decenii de existenţă; de exemplu, să presupui, aşa cum au făcut mulţi cercetători ai socialismului românesc, că poţi înţelege în totalitate societatea socialistă din România dacă te apleci doar asupra anilor ’50.

104. Ca organizaţie, partidul avea funcţionari proprii, propriile reguli, propriile instituţii; chiar şi restaurante, magazine, servicii medicale, hoteluri etc.

105. Acest termen s-a aplicat iniţial sindicatelor; dar e uneori folosit pentru a desemna orice tip de organizaţie care funcţionează la un nivel intermediar, între stat şi societate.

106. În timp, această organizaţie a avut diverse alte nume.

107. *In nuce*, se creau condiţiile instituţionale pe care Greif, Milgrom şi Weingast (1994) le-au indicat atunci când au argumentat că guvernarea însăşi creează organizaţii care să îi limiteze acţiunea.

108. Din punctul meu de vedere, această susţinere a lui Olson este problematică, cel puţin pentru anumite variante ale corporatismului, cum este şi cea a lui Manoilescu. Motivul este că Olson lucrează în paradigma comună în ştiinţa economică actuală, care oferă explicaţii ale fenomenelor sociale în termenii agregării preferinţelor sau acţiunilor individuale. Or, cum am văzut, Manoilescu se distanţează în mod explicit de acest mod de a conceptualiza; pentru el contează nu doar aceste variabile, ci şi altele, precum scopurile sau interesele colective. (Formulând într-un mod kuhnian, Manoilescu lucrează într-o paradigmă diferită de cea a lui Olson.) Dar atunci, chiar dacă ar avea succes în a produce explicaţii ale fenomenelor şi proceselor corporatiste, nu am putea conchide că abordarea lui Olson ar oferi în acelaşi timp o întemeiere a corporatismului, aşa cum îl înţelege Manoilescu. Cel mult ar fi vorba despre o reconstrucţie într-un alt cadru conceptual a corporatismului.

109. În prezentarea care urmează mă voi sprijini pe textele din Miroiu (2007, cap. 14).

110. De exemplu, cum în România, în 2007, potrivit datelor oficiale, erau 22,4 medici la 10.000 de locuitori înseamnă că orice pierdere de eficienţă datorată unui eventual câştig al acestei profesii era suportată doar într-o proporţie de puţin peste 2 la mie de medicii

înşişi, iar restul de populaţia ca întreg. Un astfel de câştig al profesiei a fost, de exemplu, creşterea cu 25% a salariilor lor, realizată la sfârşitul anului 2015.

111. Acest argument e folosit de Olson pentru a explica de ce ţări diferite au rate de creştere economică diferite. Pe de o parte, societăţile care se bucură o perioadă mai lungă de stabilitate socială şi politică devin tot mai expuse acestor tendinţe, iar ca o concluzie rata creşterii economice se reduce. În astfel de perioade apar noi coaliţii, iar cele existente se întăresc. Invers, într-o ţară în care grupurile de interese nu s-au putut constitui pentru a-şi susţine interesele sau nu s-au putut menţine, rata creşterii economice este mai mare.

112. Însă, aşa cum arată argumentul central din prima carte a lui Olson, şansele apariţiei unor coaliţii mari sunt mai reduse decât cele ale apariţiei unor coaliţii mici.

113. Dar nu se poate susţine şi invers, că orice coaliţie cuprinzătoare este o corporaţie.

114. Şi trebuie accentuat că Manoilescu concepea o corporaţie ca incluzând nu orizontal toţi angajaţii sau patronatul, ci vertical toţi acei actori care acţionează într-un domeniu.

115. Prin această expresie, Olson desemnează faptul că există tendinţa ca membrii mai mari ai grupului (adică cei cu resurse mai mari) să contribuie disproporţionat de mult la producerea bunului (1965, p. 29).

116. Deja am notat în treacăt rolul Partidului Comunist Român în societatea socialistă românească; potrivit lui Chirot, el funcţiona ca o supercorporaţie; în terminologia tocmai introdusă, el era o (super-)coaliţie cuprinzătoare.

117. După Manoilescu, diferenţele ideologice, care pot duce chiar la disensiuni naţionale, nu îşi au însă temeiul în realitatea socială: ele sunt doar constructe politice, produse de politicieni în interes propriu. Ar fi atunci, aş zice, expresii ale autonomizării politicii.

118. Să ne amintim că această susţinere derivă din principiul funcţional.

119. Şi, chiar după opt decenii, apropierea de fascism şi de nazism a lui Manoilescu, îndeosebi în lucrările sale târzii, rămâne nedigerabilă.

Capitolul 4. Urzeala instituţiilor

1. Nu voi insista asupra acelor abordări instituţionale care vin dinspre istorie sau sociologie (instituţionalismul istoric sau sociologic). Mă voi referi la ele numai dacă în anumite contexte voi considera că sunt semnificative.

2. E important să notăm că abordarea este nu doar de tip alegere raţională, ci şi instituţională. În formularea inspirată a lui E. Ostrom, modelele folosite de instituţionalismul de tip alegere raţională sunt de o a doua generaţie (Ostrom: 1998).
3. În sensul lui Lakatos (1970). Metodologia programelor de cercetare constă în înlocuirea „conceptului de *teorie*, în calitate de concept de bază al logicii descoperirii, cu conceptul de *serie de teorii*. *Ştiinţifică sau neştiinţifică poate fi considerată o succesiune de teorii, şi nu o teorie dată*. Dar membrii acestor serii de teorii sunt de obicei conectaţi printr-o *continuitate* remarcabilă care îi uneşte într-un program de cercetare. … Programul constă în reguli metodologice: unele ne spun ce căi de cercetare să evităm (*euristica negativă*), altele ce căi de cercetare să urmăm (*euristica pozitivă*)" (Lakatos: 1970, p. 132).
4. Aşa cum voi argumenta în cele ce urmează, mulţi alţi autori români, în alte contexte, în legătură cu alte cadre teoretice, au argumentat sau cel puţin au sugerat concluzii asemănătoare.
5. Într-o carte cu oarecare faimă, Boia (2012) pune chiar în titlu această întrebare – dar nu oferă niciun răspuns relevant. (Aici prin „relevant" înţeleg ceva întemeiat teoretic.)
6. În VH (2014), tema centrală este, desigur, cea a modernităţii şi a modernizării societăţii româneşti. Ea a fost tratată de asemenea în Vlăsceanu (2007). În acest capitol mă voi apleca prioritar asupra instrumentului teoretic de cercetare şi voi formula argumente în favoarea abordării (neo)instituţionale. De aceea, cu părere de rău, nu voi comenta perspectiva susţinută de Vlăsceanu asupra ideii de modernitate decât în raport cu ideile instituţionale.
7. Traducerea în limba română a lucrării lui Acemoglu şi Robinson (2012) a apărut la Editura Litera, Bucureşti, în 2015, cu titlul *De ce eşuează naţiunile*. Întrucât capitolul 4 era deja elaborat la momentul acestei apariţii, nu am făcut referirile bibliografice la ediţia în limba română. Soluţia de traducere a expresiei *inclusive institution* prin „instituţie incluzivă" propusă în această ediţie cred că este potrivită şi am folosit-o şi eu aici.
8. Acemoglu şi Robinson (2012) discută şi o altă ipoteză, anume că elitele erau ignorante în ce priveşte politicile eficiente. Nu o voi analiza însă aici: ea cred că e interesantă mai curând ca o conjectură cu caracter academic.
9. O trecere în revistă a dezbaterilor pe această temă se găseşte în Brock, Scott Taylor (2005).
10. Diamond s-a concentrat asupra a două aspecte: orientarea

continentului eurasiatic (pe o axă orizontală: est-vest) şi pe distribuţia animalelor şi plantelor care pot fi domesticite. (Acestea din urmă sunt mult mai abundente aici, dacă le comparăm cu situaţia din cele două Americi.)

Unii autori au insistat asupra altor factori naturali. Un argument foarte interesant a fost adus, de exemplu, de Letendre, Fincher şi Thornhill (2010). Ei au accentuat rolul bolilor infecţioase. Atunci când grupurile de oameni au migrat de la latitudini scăzute (din Africa) spre latitudini mai mari din Eurasia, au ajuns în regiuni mult mai puţin ospitaliere bolilor infecţioase umane. Această relativă emancipare de paraziţi ar fi fost factorul determinant al schimbărilor culturale, iar nu geografia eurasiatică. Un fenomen social bine cunoscut este acela că oamenii preferă să se asocieze cu alţii similari lor, care fac parte din acelaşi grup, faţă de alţi oameni din alte grupuri. Mai precis, există limite ale dispersiei de reproducere în locuri depărtate de cea în care s-a născut cineva. Sunt favorizaţi membrii propriului grup, iar membrii altor grupuri sunt evitaţi şi atitudinile faţă de ei sunt negative. O explicaţie a acestor fenomene (pe care adesea le desemnăm cu numele: filopatrie, etnocentrism, respectiv xenofobie) este aceea că ele reprezintă adaptări la starea factorilor patogeni dintr-o regiune sau din regiuni diferite (avem deci aici o teorie a sociabilităţii bazată pe stresul indus de paraziţi). Filopatria reduce contactul cu membrii altor grupuri şi cu habitaturile lor care ar putea conţine noi paraziţi; etnocentrismul accentuează interacţiunile doar cu membrii grupului (familie nucleară sau extinsă, rude etc.), care imunologic sunt similari şi permit răspunsuri efective la infecţiile apărute în membrii grupului; xenofobia este răspunsul adaptativ prin care sunt descurajate contactele cu grupuri ce ar putea fi purtătoare de alţi paraziţi. Aşadar, cu cât nivelul stresului patogen este mai ridicat, cu atât în comunităţi se vor întări legăturile de familie. Vezi în acest sens şi discuţia legată de articolul lui Fincher şi Thornhill (2012).

Explicaţia modului în care bolile influenţează o comunitate (emergenţa unor instituţii în cadrul acesteia) este economică. Aşa cum arată Murray şi Schaller (2010), prevalenţa unei boli influenţează costurile şi beneficiile asociate cu un anumit comportament. Bunăoară, folosirea mirodeniilor presupune costuri uneori ridicate (şi folosirea unor resurse care ar putea fi îndreptate în alte direcţii). Dar ele sunt antibiotice puternice şi deci conferă anumite beneficii. Dacă într-o regiune există o prevalenţă ridicată a unor boli infecţioase, atunci beneficiile folosirii lor pot să fie mai mari decât costul procurării lor.

(E interesant că în aceste studii România este luată în considerare; în genere, influenţa factorilor patogeni în cazul românesc este mică sau apropiată de medie.)

11. În teoria relaţiilor internaţionale, problematica rolului geografiei în relaţiile dintre state a fost una stăruitoare. Încă Morgenthau (2007: p. 234) considera că geografia este unul dintre numeroşii factori ai puterii naţionale. El dă un exemplu pilduitor în acest sens (p. 153). Reproşându-i-se că a dus o politică ţaristă la strâmtoarea Dardanele, Vîşinski (ministrul de Externe al URSS) a comentat astfel: „Dacă o navă de luptă trebuie să navigheze dinspre Mediterana spre Marea Neagră, ea trebuie să treacă prin Dardanele, indiferent dacă guvernul din Moscova este ţarist sau comunist". Există însă, după Morgenthau, erori sistematice în înţelegerea puterii naţionale. Una dintre acestea este cea a factorului unic: unui singur factor al acesteia i se atribuie o importanţă determinantă. Astfel, „geopolitica este pseudoştiinţa care transformă factorul geografic într-unul absolut, presupus a determina puterea şi deci soarta naţiunilor" (p. 195).

Geopolitica a fascinat la noi multe persoane, îndeosebi în mediile neacademice.

> Geopolitica reprezintă, probabil, cel mai înrădăcinat tip de reflecţie asupra politicii internaţionale. Ea porneşte de la o convingere fundamentală asupra fiinţei umane: aceasta este limitată la şi de către mediul în care vieţuieşte. Ca urmare, statul – cea mai înaltă proiecţie instituţională a relaţiilor dintre fiinţele umane – va fi la rândul său limitat de cadrele sale fizice. Prin urmare şi relaţiile, interacţiunile dintre actorii internaţionali, vor fi modelate de mediul în care acestea se desfăşoară. Faţă de aceste reacţii – până la urmă de bun-simţ –, teoriile geopolitice introduc o afirmaţie nouă, în care se ascunde atât fascinaţia, cât şi eşecul lor ultim: relaţiile dintre state şi, ca urmare, politica externă sunt modelate de realităţile geografice (Miroiu, Andrei: 2006, p. 71).

Invocarea (naivă, dar pompoasă – VH: 2014, p. 267) de către geopoliticieni a unui determinism geografic spune însă prea puţin privind relaţiile internaţionale şi mai degrabă pare un mecanism ad-hoc de a pretinde că explici, în absenţa a ceva mai bun.

Ideea că factorul geografic (alături de alţi factori „materiali") are capacitatea de a influenţa în mod fundamental procesele din societate a fost criticată şi într-un alt mod de autori care lucrează în sfera teoriei relaţiilor internaţionale. Pentru Wendt (1999), problema devine puţin relevantă de îndată ce mutăm accentul de la factorii materiali către cei ideali: cunoştinţe, informaţii sau instituţii, norme, reguli sociale – care pot explica fenomenele sociale.

12. Ce se înţelege prin „geografie”? Sigur, poate fi vorba despre formele de relief, despre ape (curgătoare sau nu; navigabile sau nu); dar e vorba şi despre climat, despre posibilităţile de a avea anumite culturi, precum şi despre boli care pot fi contractate şi de viruşii care se găsesc într-o anumită zonă. Cum se observă uşor, nu contează doar proprietăţile fizice în sine ale unei zone, ci în mod esenţial modul în care acestea au o legătură cu activităţile omeneşti.

13. Dacă vom considera trăsăturile geografice numai în calitate de condiţii iniţiale, şi nu de cauze directe ale schimbării economice, atunci desigur că determinismul geografic pare subminat. Aceasta este strategia pe care VH o propun:

> Implicaţia acestei opţiuni este că istoria şi geografia circumscriu condiţiile iniţiale ale configurărilor instituţionale, dar numai în mod contingent. Este nevoie să se facă despărţirea teoretică de determinismul istorico-geografic clasic de tip cauzal (p. 353).

Problema este că o astfel de soluţie care vrea să elimine determinismul geografic e prea simplă pentru a putea fi şi corectă. Căci acum întrebarea vine la a defini în ce constă statutul unor condiţii iniţiale exogene. Cum voi arăta mai jos, ele trebuie interpretate drept cauze. Dar atunci determinismul revine pe uşa din spate.

14. Am văzut că explicaţia este deductivă în sensul că forma ei logică e cea a unui raţionament deductiv; este nomologică în sensul că face apel la legi generale.

15. VH dau la un moment dat un exemplu pilduitor:

> Este de aşteptat ca într-o ţară cu o bogată reţea a apelor navigabile mobilitatea spaţială să crească şi comunicarea socială să se intensifice. Drept urmare, autonomia şi emanciparea individuală au mai multe şanse de realizare, iar prin acestea se oferă democraţiei ca regim politic posibilităţi de a creşte în performanţe. Distribuţiile noastre empirice confirmă acest lucru. Şansele unui regim democratic sporesc în comunităţile cu reţele hidrografice navigabile mai dense. Odată cu aceasta, cresc performanţele economice (pp. 430-431).

Admit că este posibil să se identifice anumite corelaţii statistice în acest sens. Dar ideea însăşi îmi pare cu totul chestionabilă. Afirmaţia că oamenii pot să comunice mai uşor dacă există o reţea bogată în ape navigabile poate să fie corectă; dar una e să poţi comunica şi alta să şi comunici efectiv. Această din urmă situaţie exprimă rezultatul acţiunilor umane, al funcţionării unor instituţii. Să ne gândim fie şi numai la exemplul celebru al amiralului chinez Zheng He, care în prima parte a secolului al XV-lea avea la dispoziţie o flotă uriaşă (incomparabil mai puternică decât resursele pe care s-au bazat, în deceniile următoare, exploratorii portughezi şi spanioli), cu care

putea să întreprindă expediţii impresionante; ceea ce a şi făcut, atingând ţărmuri foarte depărtate de China. Dar împăraţii Ming – Xuande şi fiul său Zhengtong – au oprit acţiunile maritime ale Chinei şi au adoptat politica retragerii şi izolării. Nu chinezii au ajuns să ancoreze în Lisabona, ci (câteva decenii mai târziu) portughezii în Canton (Guangzhou). (Pentru o interpretare contrafactuală a acestui exemplu, vezi Cook: 2005.)

16. VH (2014, p. 270n) îi atribuie şi lui S. Mehedinţi o poziţie asemănătoare, atunci când acesta susţine că „pământul şi poporul, urmărite la faţa locului, apoi în imaginea hărţii la toate scările, iar de altă parte geografia, etnografia şi istoria puse alături ne apar strâns legate, ca verigile aceluiaşi lanţ".

17. Într-o disciplină teoretică foarte specială – aşa-numita etică a mediului (*environmental ethics*) –, distincţia dintre ceea ce e natural şi ceea ce e construit uman are un loc central. Un concept de bază este cel de sălbăticie: el denotă lumea în care omul nu a intervenit vreodată. Pentru eticienii care admit că natura are o valoare intrinsecă, păstrarea naturii sălbatice este un obiectiv central. Aşa cum formula Rolston, „natura sălbatică este un loc de întâlnire, în care noi mergem nu pentru a acţiona asupra lui, ci pentru a-l contempla, aşezându-ne noi în ordinea ei, iar nu aşezând-o pe ea în ordinea noastră" (Rolston: 1989, p. 43). Problema este însă aceea de a arăta că există natură sălbatică autentică. Căci, arată Callicott (2003, p. 73) – referindu-se la autorii nord-americani –, adesea se fac două erori logice: 1) că la venirea coloniştilor albi natura Americii (în particular, a Americii de Nord) era sălbatică; 2) că orice intervenţie umană degradează natura genuină (şi deci conservarea biologică e cel mai bine realizată prin prezervarea naturii). Or, pe de o parte, acum e bine documentat faptul că indienii americani au folosit de-a lungul secolelor mai multe mijloace (dintre care incendierea pădurilor a fost cel mai răspândit) pentru a gestiona mediul în care trăiau şi deci că au acţionat chiar foarte mult asupra acestuia; vezi, de exemplu, Rolston (1994, pp. 187-189); pe de altă parte, intervenţia umană nu trebuie exclusă: dar ea constă în a gestiona lucrurile în direcţia creării acelor capacităţi pentru ca natura sălbatică să se poată reproduce autonom (Norton: 1991, p. 157), în condiţiile de astăzi, în care intervenţia umană asupra naturii este covârşitoare.

Iarăşi, important aici nu e faptul că e dificil să se argumenteze că există o natură sălbatică în sens absolut, ci altceva: că nu putem descrie ce e sălbatic decât folosind aceleaşi mecanisme teoretice prin care descriem procesele economice şi sociale.

18. Pădurea este de asemenea un element geografic important. Giurescu (1976, p. 340) considera că putem vorbi despre o „civilizaţie românească a lemnului”. Dar evident aceasta înseamnă că şi aici sunt relevante tehnologia şi instituţiile sociale.
19. Celebrul „experiment natural” care a constat în colonizarea de către europeni a Americii de Nord şi a Americii de Sud este, după Acemoglu şi Robinson (2002), exemplar pentru a vedea cum acţiunea umană, iar nu geografia, este resposabilă chiar de o răsturnare a situaţiei economice.
20. Dacă privim nu pe termen scurt, ci pe unul foarte întins (avem în vedere ultimii aproape opt sute de mii de ani, în care, în cicluri de aproximativ o sută de mii de ani, vremea s-a încălzit şi s-a răcit), rolul schimbărilor de mediu asupra evoluţiei genului *Homo* sunt mult mai evidente. Schimbările climatice au avut un rol foarte important asupra evoluţiei şi, adesea, asupra extincţiei populaţiilor umane (precum *H. Erectus*, *H. Heidelbergensis* sau *H. Neanderthalensis*). Schimbările au afectat capacitatea populaţiilor respective de a se adapta, le-au divizat şi izolat în anumite perioade într-atât, încât atunci când condiţiile au devenit mai favorabile ele nu au mai reuşit să se regenereze pentru a supravieţui. Cei care au supravieţuit au avut noroc: nu s-au aflat în locul nepotrivit la momentul nepotrivit (Finlayson: 2009). Finlayson argumentează (p. 130) că modul în care schimbările climatice au influenţat culturile umane (nu numai ale lui *H. Sapiens*!) a fost acela al stimulării experimentării şi inovării, în întreaga zonă eurasiatică. Ceea ce ştim azi e că au existat schimbări tehnologice; desigur că nu se poate susţine ceva cu privire la structurile instituţionale – afară doar de faptul că trebuiau să fie astfel construite încât să susţină inovarea şi aceste schimbări tehnologice (un exemplu: un stil de viaţă mai sedentar).

Aceste influenţe ale schimbărilor climatice sunt de natură structurală: nu privesc anumite instituţii, ci tipuri de instituţii care, printr-o experienţă de sute de mii de ani, au fost stimulate. (Pentru argumente în aceeaşi direcţie, vezi Barkow, Cosmides, Tooby: 1992.)

21. Una dintre primele referiri la „influenţa decisivă” a schimbărilor climatice asupra societăţilor omeneşti făcută de un autor român se găseşte în Haret (2012, pp. 648-652; lucrarea a apărut în limba franceză în 1910).
22. Definiţia cea mai cunoscută a statului – cea weberiană – asumă ideea de teritorialitate ca esenţială acestuia: statul exercită un monopol al violenţei legitime pe teritoriul lui. Dar, ca şi „monopolul” şi „violenţa

legitimă", ce înseamnă mai precis „teritoriul" unui stat este puţin clar. Teritoriul este mai degrabă un construct modern, care nu e definit pur şi simplu geografic, ci social (fiindcă este locuit colectiv de un grup de oameni), politic (pentru că grupurile de oameni luptă între ele pentru a-l defini, a-l menţine şi chiar a-l extinde), cultural (deoarece cuprinde memorii colective şi credinţe, convingeri comune), precum şi cognitiv (întrucât include tipare cognitive care susţin formarea identităţilor colective); vezi, de exemplu, Paasi (2009) pentru o analiză în acest sens.

În mod obişnuit, cel puţin în abordările din relaţiile internaţionale, statul teritorial este privit ca cel mai important, dacă nu chiar singurul actor relevant. Cum arată Agnew (1994), trei asumpţii sunt aici în joc (şi dau naştere unei „capcane intelectuale"): prima este că suveranitatea statului, asociată teritoriului acestuia, este cea care legitimează şi fixează limitele statului. Or, această asumpţie este mai curând o ficţiune, câtă vreme nu se iau în seamă capacitatea efectivă a statului de a administra, precum şi rolul altor actori (precum cei economici). A doua asumpţie este că statul e un actor singular, iar toţi ceilalţi actori acţionează în funcţie de cadrele teritoriale ale statului. A treia asumpţie priveşte relaţia dintre stat şi societate: statul ar fi un container care (prin folosirea puterii) îngrădeşte strict societatea. Or, chiar dacă ordinea socială poate să aibă o formă teritorializată, de multe ori nu este aşa: societatea e distinctă de statul teritorial.

În sens modern, teritoriul a fost instituţionalizat ca un spaţiu fixat, disjunct şi mutual exclusiv, care nu acceptă suprapuneri (Ruggie: 1993). Statul este complet în interiorul unui teritoriu şi dispare complet odată ce trecem de graniţele lui. Dar istoric au existat diverse alte entităţi politice care au exercitat şi ele o violenţă legitimă (uneori chiar ca monopol), deşi limitele precise ale teritoriului erau contestate, se suprapuneau sau se evaporau la un anumit punct (Wendt: 1999, p. 212). Sau – ca să luăm exemplul Antichităţii romane – autoritatea şi puterea Romei treceau mult dincolo de zona fortificaţiilor romane; mai mult, organizarea teritorială romană a continuat să marcheze peisajul social şi politic mult timp după dezintegrarea imperiului. Pe de altă parte, în perioada medievală, un rol important l-a avut organizarea teritorială a Bisericii: practic, în Vestul Europei fiecare creştin era alocat unei parohii şi trebuia sa participe la slujbele oficiate în aceasta. Dimpotrivă, proprietatea feudală nu era atât de clar teritorializată: proprietatea nu era neapărat contiguă; acelaşi sat putea depinde de

mai mulţi nobili, iar suprapunerile erau posibile: aceeaşi populaţie era supusă unor autorităţi diverse – feudale, regale sau ecleziastice (Anderson: 1996).

Ar merita de asemenea să notăm că distincţia dintre organizarea instituţională modernă şi cea premodernă a teritoriului nu este foarte fermă: şi în epoca modernă graniţele au avut uneori mai degrabă un caracter permeabil şi vag (*fuzzy*), iar ultimele decenii au ridicat acut chestiunea graniţelor şi a regiunilor nonteritoriale (precum economia globală).

23. Vezi şi:

> Ţara Românească medievală nu a fost, de la început, niciun bloc teritorial compact, nici nu s-a format prin alipirea a trei sau mai multe regiuni. Construcţia statală a presupus nu atât „alipirea de teritorii", cât cointeresarea mai multor grupuri sociale, unele dintre ele cu o identitate teritorială bine definită (p. 111).

24. Este instructivă remarca lui Coman privitoare la un exemplu oarecum mărunt, anume rolul boierilor din părţile buzoiene:

> Pe parcursul secolului al XV-lea au fost condamnaţi pentru hiclenie boieri din aproape toate regiunile ţării, în afară de Brăila – Buzău – Râmnicu Sărat. Această excepţie nu are, cred, decât o posibilă explicaţie: boierii din această regiune, deşi se recunoşteau ca făcând parte din Ţara Românească, păstrau încă o distanţă convenabilă faţă de puterea domnească (Coman: 2013, p. 114).

25. Aici am o dificultate în a reda exact ceea ce doresc să exprim. În limba engleză ar fi mai simplu: am în minte termenul *belief* şi spun *individual beliefs*. Din păcate, în limba română nu e deloc uşor de tradus; voi zice fie „credinţe", fie „opinii", fie „ceea ce cred" membrii societăţii. Am propus altundeva (Miroiu: 2007, p. 109) să folosim termenul „crezare", deşi nici acesta nu sună bine. Oricum, pe cât posibil, voi evita să apelez la aceste expresii.

26. Vreau să accentuez aici asupra unei caracteristici importante a acestor valori, preferinţe şi opţiuni culturale. Ele sunt „culturale" în sensul că sunt comune celor mai mulţi membri ai societăţii şi vizează modul în care aceştia interacţionează între ei sau cu membrii altor grupuri de oameni. Afirmaţia că sunt „comune" este foarte precisă: reprezintă ceea ce se numeşte „cunoaştere comună". (Să notăm totuşi că aici expresia „cunoaştere" nu are un sens restrictiv.) Cele mai multe interacţiuni umane presupun că oamenii posedă o astfel de cunoaştere. Vom spune că o informaţie X e cunoaştere comună într-un grup de oameni atunci când:

– informaţia respectivă există;
– ea este cunoscută de către fiecare membru al grupului;

– fiecare membru al grupului ştie că fiecare membru al grupului o cunoaşte;
– fiecare membru al grupului ştie că fiecare membru al grupului ştie că fiecare membru al grupului o cunoaşte;
– fiecare membru al grupului ştie că fiecare membru al grupului ştie că fiecare membru al grupului ştie că fiecare membru al grupului o cunoaşte ş.a.m.d.

În cel mai simplu caz, să presupunem că tu şi eu vorbim împreună la telefon: fiecare dintre noi ştie că celălalt vorbeşte la telefon, ştie că celălalt ştie că vorbeşte la telefon ş.a.m.d. În teoria jocurilor se presupune în general că informaţia despre structura jocului este cunoaştere comună. De exemplu, în cunoscuta dilemă a prizonierului se presupune că fiecare actor cunoaşte situaţia în care se află amândoi actorii, că fiecare cunoaşte că celălalt cunoaşte acest lucru ş.a.m.d.

27. Expresia „a da seamă de" este folosită aici pentru a indica (într-un mod mai curând ambiguu) o relaţie de influenţare sau chiar de determinare – în orice caz însă fără a ne angaja neapărat într-un raport cauzal. În exemplul nostru, ea lasă liber modul în care vom interpreta relaţia dintre cultură şi organizarea instituţională: poate fi doar o influenţare sau poate o determinare; oricum, o anumită dependenţă este admisă. În DEX figurează o singură formulă: *a da seamă* (sau *socoteală*) = a răspunde de ceva (să ne amintim de: „Ai să dai samă, Doamnă!" din nuvela *Alexandru Lăpuşneanu* a lui C. Negruzzi), al cărei sens e însă diferit de acesta.

28. Greif (2006) încearcă să realizeze o sinteză între abordarea instituţională şi cea culturală plecând de la faptul că ambele abordări accentuează asupra unor factori – instituţiile sau cultura – similari, în sensul că sunt produse ale acţiunii umane. Nu sunt „naturali" şi deci exogeni societăţii, dar sunt exogeni fiecărui membru individual în parte al acesteia. După el, regulile care funcţionează în societate nu sunt suficiente pentru a defini instituţiile. Ele indică doar partea într-un fel „observabilă" a lor. Dar ceea ce vedem este compatibil cu înţelegeri diferite ale unei situaţii. Aceeaşi situaţie poate fi caracterizată prin aspecte care nu sunt observabile şi care sunt diferite: convingeri, opinii ale membrilor societăţii, norme internalizate de aceştia şi care pot să nu fie aceleaşi. Ca urmare, a explica de ce oamenii se comportă într-un anumit fel într-o anumită situaţie nu se poate reduce la a invoca regulile explicite. Or, elementele culturale – convingerile, opiniile şi normele, de exemplu – ar fi singurele care să poată oferi explicaţia

atât a motivării oamenilor de a acţiona într-un fel, cât şi a diferenţelor de comportament.

O remarcă: atunci când opune stările mentale regulilor din societate şi susţine că cele din urmă sunt observabile, cred că Greif are în vedere o diferenţă de grad. Desigur că, spre deosebire de stările mentale, regulile din societate sunt mai uşor de detectat empiric. Dar se poate susţine cu îndreptăţire că nici regulile nu sunt observabile. Aici îl urmez pe Wendt (1999), care a accentuat că instituţiile în general sunt neobservabile: empiric putem detecta nu instituţiile, ci doar manifestări ale lor.

29. North observa că „instituţiile nu sunt create în mod necesar şi nici măcar de obicei pentru a fi eficiente social; ele … sunt create pentru a servi intereselor celor ce au puterea de negociere de a impune noi reguli” (North: 1990, p. 16).

30. Greif şi Tadelis (2010) argumentează că standardele sau convingerile morale sunt extrem de persistente, chiar şi în cadre instituţionale ostile, adică unele care impun acţiuni în contradicţie cu acestea. În perioada comunistă, de exemplu, în pofida aplicării unor reguli chiar extrem de ostile religiei, aceasta a rămas practicată de un procent ridicat din populaţie; la fel, în blocul răsăritean identităţile naţionale nu au putut fi eliminate.

Explicaţia persistenţei unor valori sau convingeri diferite, chiar în opoziţie cu cele promovate de instituţiile existente într-o societate, este formulată de Greif şi Tadelis prin apel la teoria jocurilor. Standardele morale sunt reguli de comportament pe care oamenii şi le-au internalizat. Aceasta înseamnă că a renunţa la ele presupune costuri psihologice mari. Ca urmare, o persoană le va păstra până când beneficiile renunţării la ele vor fi îndeajuns de mari încât să compenseze costurile.

Când instituţiile sunt opresive (adică impun comportamente aflate în contradicţie cu credinţele, valorile morale ale persoanelor), una dintre strategiile care pot fi dezvoltate de acestea este aceea de a practica o cripto-moralitate (o moralitate ascunsă). Adică ele pretind că practică moralitatea oficială, în timp ce în secret acceptă şi transmit copiilor lor o altă moralitate. (Iar când represiunea instituţională încetează – aşa cum la un moment dat s-a întâmplat, de exemplu, în fostele ţări socialiste –, moralitatea secretă iese la lumină.)

Explicaţia persistenţei standardelor morale e următoarea: un comportament cripto-moral are costuri şi beneficii. Beneficiile constau în reducerea probabilităţii de a fi sancţionat. Ca urmare,

dacă se comportă ca şi cum ar accepta moralitatea preferată de autorităţi, oamenii pot să îşi păstreze convingerile morale (evitând astfel costuri ridicate).

31. Este uşor să recunoaştem aici o problemă cu care ne-am întâlnit şi în alte capitole: cea a relaţiei principal-agent sau, cum scria M. Manoilescu în tradiţie franceză, mandant-mandatar.
32. Probabl că cea mai la îndemână soluţie era aceea de a angaja membri ai familiei, reducând astfel şansele de a fi înşelaţi; însă pentru un comerţ extins soluţia nu era fezabilă şi – arată Greif – niciunul dintre cele două grupuri nu a apelat extins la aceasta.
33. Greif are în vedere creştinismul catolic. Cum vom vedea mai jos, această precizare este importantă în contextul comparaţiei pe care o face Blaga între catolicism şi ortodoxism.
34. Cum am văzut, pentru a asigura obţinerea şi transmiterea informaţiei, costurile sunt mari, dar există costuri mari şi pentru a dezvolta mecanisme informale de coordonare şi pedepsire. Una peste alta, aceste aranjamente instituţionale sunt extrem de ineficiente, cu atât mai mult cu cât grupul în care ele se dezvoltă este mai mare.
35. Blaga face aici trimitere la concepţia sa cu privire la modul ontologic al omului, ca existenţă în mister şi pentru revelare: „Cultura, în această perspectivă, nu este un lux, pe care şi-l permite omul ca o podoabă, care poate să fie sau nu; cultura rezultă ca o emisiune complementară din specificitatea existenţei umane ca atare, care este existenţă în mister şi pentru revelare” (Blaga: 1969c, p. 365). O analiză detaliată a acestei concepţii se găseşte în Petru (1989).
36. În diverse alte locuri, îndeosebi în Blaga (1969b), autorul adaugă alte caracteristici ale matricilor stilistice. Este dificil de spus dacă acestea sunt cu totul independente de cele menţionate aici sau dacă pot fi derivate din acestea, împreună cu anumite alte condiţii. Una dintre ele, aşa cum vom vedea, este tipul de religie al persoanei sau al comunităţii.
37. Ca de altfel a tuturor europenilor: „Sufletul european … se simte în orizontul său infinit, prin tot ce îndeplineşte, prin fiecare pas, prin fiecare act, prin fiecare mişcare mai esenţială a sa, în înaintare, în expansiune, în desfăşurare aproape agresivă, în expediţie cuceritoare” (1969a, pp. 82-83).
38. Din gr. στοιχειον, însemnând elementele, rudimentele, principiile prime şi fundamentale ale unei arte sau ştiinţe.
39. În metafizică, modul tipizant este exemplificat, de bună seamă, de Platon; pentru cel individualizant, Blaga îl dă ca exemplu pe Leibniz,

cu a sa teorie a monadelor, fiecare cu o individualitate complet distinctă.

40. Doar în treacăt voi aminti aici critica făcută de H.H. Stahl (vezi, de exemplu, Stahl: 1937; 1938a; 1938b; 1983) abordării lui L. Blaga (1969a-b; 2011).

În mod obişnuit, critica lui Stahl este înţeleasă ca un răspuns al unui om de ştiinţă empirică – al unui sociolog, adept al cercetării aplicate, de teren a fenomenelor sociale – la acel tip de încercări de a explica societatea care constau mai degrabă în speculaţii abstracte, neacompaniate de cercetări concrete. După Verdery (1991, p. 66), Stahl argumenta ca un om de ştiinţă, în timp ce textele lui Blaga erau mai degrabă speculaţii arogante cu privire la o presupusă esenţă naţională. La rândul său, Vlăsceanu (VH: 2014, p. 297) consideră că abordarea ştiinţifică a lui Stahl opunea analiza ştiinţifică a realităţii sociale unei „glorificări metafizice a ţăranului", unui specific naţional „ipostaziat culturalist".

Punctul meu de vedere este cu totul diferit (vezi Mihăilescu, 1994, pentru o interpretare apropiată de cea susţinută aici). Stahl îl tratează în mod greşit pe Blaga ca şi cum acesta ar fi realizat o activitate de acelaşi tip cu el, anume o încercare de a construi o înţelegere teoretică a satului românesc. Or, cred că lucrurile nu stau deloc aşa: Blaga nu a formulat o ipoteză teoretică, ci una metateoretică, privitoare la modul în care poate fi realizată o cercetare teoretică. Matricea lui stilistică este un îndemn de a încerca să te dai un pas înapoi şi să vezi că atunci când te duci în sat pentru a-l cerceta nu eşti *tabula rasa*, ci în mod implicit ai anumite răspunsuri deja pregătite; că deci atunci când vrei să testezi o ipoteză parţială nu o faci în absolut, ci relativ la alte ipoteze pe care le iei ca adevărate. Pe scurt, în abordările lor, Blaga şi Stahl nu stau faţă în faţă: Blaga construia conceptul unei explicaţii, în timp ce Stahl construia o teorie. Blaga formula constângeri asupra explicaţiilor acceptabile, în timp ce Stahl voia să construiască explicaţii specifice.

Mult mai târziu, în *Fiinţa istorică*, scrisă în 1959, Blaga a indicat foarte clar una dintre diferenţele esenţiale dintre abordarea sa şi cea a lui Stahl: scopul său era acela de a stabili ideea de cultură şi a delimita ideea de sat ca atare. Or, pentru aceasta era nevoie de o cercetare cu totul diferită de cea empirică: „Dacă am fi luat pe rând toate satele actuale şi le-am fi examinat înfăţişarea, n-am fi putut să ajungem la niciun rezultat. Intuiţia ne-a sfătuit să operăm altfel. Intuiţia ne-a spus că nu trebuie neapărat să facem studii de interes statistic, de sociologie rurală, ca să ajungem la o definiţie a satului-idee… aceasta

era singura cale să obţinem descrierea unui tip aparte de cultură” (Blaga: 1988, p. 388).

O observaţie oarecum marginală: cel puţin în lucrările lui timpurii (din anii 1937-1938), Stahl pare să fie adeptul unei epistemologii inductive. „Schema sa de lucru” consta în a porni inductiv de la fapte şi a studia tot felul de aspecte pe care cineva şi le putea imagina privind viaţa satului (cele spirituale, economice, juridice, administrativ-politice, sociale). Apoi sociologul ar avea în vedere că toate aceste fragmente, astfel investigate, sunt legate între ele, într-un chip „creator” şi „formativ”. Sociologul le observă şi astfel, cu toate aceste elemente, ajunge la cunoaştere – cunoaşterea „legilor vieţii de obştie”, care ar exprima rolul şi funcţia socială ale fiecărui fragment social. (Stahl, şi el, pare aici să creadă că explicaţia socială nu poate fi decât una funcţională.) Stahl opune această (naivă) metodologie de cercetare ştiinţifică celei deductive (pe care chiar o ia puţin peste picior), care constă în a încerca să porneşti la drum cu o ipoteză parţială şi a încerca să o testezi. Desigur, are pe de altă parte dreptate să avertizeze împotriva considerării vreunei ipoteze ca un gen de „cheie de aur”; din păcate însă pentru Stahl, matricea stilistică a lui Blaga nu este o astfel de ipoteză teoretică parţială.

Epistemologia lui Stahl a fost interpretată şi ca una neempiristă. E ştiută perspectiva lui M. Vulcănescu (1932), după care Gusti şi şcoala sa ar depăşi încercarea epistemologică de constituire a unei epistemologii empirice, naturiste şi ar realiza o „integrare a sociologiei naturaliste explicative cu sociologia noologică spiritualistă”. Chestiunea este prea complicată, dar şi foarte confuză, pentru a o aborda aici.

41. „Examenul atent şi stăruitor al culturii noastre populare ne-a dus la concluzia reconfortantă despre existenţa unei matrici stilistice româneşti” (Blaga: 1969b, p. 258).

42. Următoarea observaţie a lui Blaga este după părerea mea foarte importantă, deşi nu a fost îndeajuns evidenţiată. Scrie el:

> Spaţiul-matrice, ce urmează să fie ipotetic închipuit, ar putea să fie un pervaz, până la un punct comun unui grup întreg de popoare, bunăoară popoarelor balcanice. Fireşte că pe noi ne interesează aci fenomenul românesc. Deocamdată trebuie să facem abstracţie de toţi vecinii (Blaga: 1969b, p. 124).

Importanţa observaţiei constă în mai multe lucruri: mai întâi, Blaga nu ataşează o matrice stilistică unui grup de oameni pe motive etnice, de exemplu. Pentru el, identitatea unui grup nu este independentă de cultura acestuia (aşa cum am menţionat deja, identitatea poporului român constă, după Blaga, în însăşi matricea lui stilistică);

de aceea, Blaga nu a putut adera la vreo poziţie ideologică prin care poporul român era construit altfel decât cultural. În al doilea rând, mai multe popoare – bunăoară toate cele balcanice – s-ar putea caracteriza într-o mare măsură printr-o matrice comună. (Mai mult, aşa cum am remarcat deja, uneori el discută anumite trăsături stilistice care ar caracteriza toţi europenii.) Blaga nu era un adept al vreunei abordări excepţionaliste în privinţa societăţii româneşti. Accentul lui pe aceasta e numai circumstanţial.

43. Evident, aici nu interesează când în timp a existat acel moment: ce contează este că a înţelege poporul român revine la a cunoaşte matricea stilistică proprie acestuia.

44. Blaga identifică între categoriile proprii catolicismului statul, ierarhia, disciplina, supunerea, militarea pentru credinţă. Nu este greu să observăm apropierea de proprietăţile ataşate catolicismului de Greif.

45. Şi poate a celor balcanice în general. Categoria organicului poate să fie dedusă şi altfel în ortodoxie; nu îmi este în acest sens clar în ce fel era ea dedusă în cazul spiritului rus.

46. Potrivit lui Blaga, segregarea decurge, oarecum neaşteptat, din ideea organică: fiindcă entităţile colective distincte reprezintă tocmai un triumf al posibilităţii de a construi totalităţi. Acest argument îmi pare foarte subţire. El implică faptul că o societate precum cea românească ar trebui să freamăte de identităţi colective şi de acţiune colectivă. Ceea ce nu pare să se întâmple. Dimpotrivă, cred că – deşi posibile – astfel de triumfuri ale organicului sunt foarte improbabile. Mai degrabă, consideră Blaga, aceste identităţi sunt create pe temeiuri exogene culturii, cum e cel al „sângelui”. Iar a spune, aşa cum face Blaga, că acesta e criteriul cel mai organic al ortodoxiei (deci că este cultural) e după mine o imensă eroare.

47. Blaga nu îl citează vreodată, cel puţin în *Trilogia culturii*, pe M. Weber.

48. Dincolo de masca metafizică a acestei susţineri, ea este o formulare dintre cele mai dure a unei atitudini antidemocratice.

49. O lectură mai ponderată a acestui text este aceea că pe Noica nu îl interesează morala; el nu o respinge, ci doar nu o bagă în seamă. Nu cred că această lectură este corectă. Motivul este că, aşa cum am subliniat, morala nu constă în susţineri care nu sunt conexate cu cele ontologice şi cu cele ideologice (ce ţin de înţelegerea pe care o avea Noica în ce priveşte cultura). Dimpotrivă, unele susţineri morale sunt în mod direct contradictorii cu acestea. De aceea, Noica nu putea ignora morala, ci trebuia să o respingă.

50. Gândirea lui M. Vulcănescu a fost receptată în general pozitiv, dacă nu chiar cu entuziasm în cultura filosofică românească. Chiar în ultimii ani i-au fost dedicate mai multe volume (Dobre, Gica, Popescu: 2011; Cernica: 2012). Majoritatea studiilor realizate cuprind însă numai vagi adnotări, colorate cu referinţe la diverşi alţi filosofi, pe marginea lucrărilor şi uneori chiar cu cuvintele lui Vulcănescu.
51. Consider că în toată discuţia pe care o face Vulcănescu a pornit de la un cadru kantian: aşa cum se ştie, Kant a respins interpretarea absolută a afirmaţiilor existenţiale – existenţa nu este o proprietate a obiectelor. Nu cred că Vulcănescu are în vedere şi alte cercetări în prelungirea celor kantiene, de exemplu, cea a lui Frege sau Russell (chiar dacă cel din urmă este menţionat la un moment dat în *Dimensiunea românească a existenţei*). Vulcănescu afirmă explicit că obiectivul său este acela de a produce o „descriere fenomenologică a categoriilor româneşti ale înţelegerii"; cred însă că aşa ceva se aplică doar unui set de susţineri ale sale, cele care propun o caracterizare naţională a modului de a face afirmaţii existenţiale.
52. Am discutat pe larg distincţia dintre cele două feluri de a afirma existenţa în Miroiu (2001); aici voi (supra-)simplifica problemele legate de afirmarea şi construirea ei riguroasă. Vreau doar să subliniez că, în fond, în ambele abordări pe care le propun acolo (cea nemodală şi cea modală), afirmaţiile de existenţă au fost reconstruite într-o manieră predicativă. Dar mărturisesc că nicio clipă nu am imaginat consecinţe stranii de felul celor prezentate în Vulcănescu (1991a).
53. Evident, nu vreau să speculez şi să leg ideea de gradare de o eventuală respingere a lui *tertium non datur* (Socrate este mai mult sau mai puţin filosof), deci să formulez o interpretare în sensul unei logici cu mai multe valori. De aceea am formulat ideea unui „este" predicativ ca predicare în mai multe feluri.
54. Ideea de „dimensiune" este introdusă de Vulcănescu pentru a induce legitimitatea unei astfel de caracterizări.
55. Ea a fost pusă în evidenţă, aşa cum de altfel recunoaşte autorul, şi de alţi cercetători. Ceea ce înseamnă că argumentarea lui constituie un alt mod de a o fundamenta.
56. Vulcănescu zice de fapt că este vorba despre un sentiment în acest sens; în altă parte, el vorbeşte nu despre afirmări ale unor credinţe, ci despre atitudini existenţiale: la români, „atitudinea existenţială a fost topită de aceea predicativă" (p. 122). Ca în multe alte cazuri, nu trebuie să pretindem aici o prea mare rigurozitate.
57. Este interesant că Vulcănescu (1991a, p. 105) ia ca subiecte ale

acestei solidarităţi fapte, iar nu lucruri. Nu ştiu însă cât de elaborată era această idee pentru autor.

58. Evit să mă refer şi la nenumăratele formulări ale lui Vulcănescu în care sunt aduse în discuţie concepte care de care mai diferite, din tot felul de tradiţii filosofice (Vulcănescu vorbeşte despre lucruri ca „fiinţe cu intenţionalităţi şi gesturi proprii", despre substanţe şi esenţele lor, despre o ierarhie a substanţelor, despre cvasi-spinozianul „totdeauna" alături de sfinţenie etc.) sau sunt făcute afirmaţii care – cu multă generozitate – pot fi tratate mai curând ca metafore. Desigur, *Dimensiunea românească a existenţei* nu a fost concepută ca o lucrare academică şi de aceea ea abundă în formulări mai curând literare. Dar tocmai de aceea e nevoie să distingem argumentul de podoabele lui.

59. Vulcănescu nu îşi ia niciun fel de precauţii pentru a limita accesul spre existenţă, de aceea ontologia propusă de el este foarte permisivă. Nu cred că e exagerat să vorbim despre o junglă sălbatică a lui Vulcănescu (folosesc acest termen pentru a trimite la „jungla lui Meinong"). A accepta, aşa cum face el, ca existent chiar şi ceea ce nu e actualizabil este dificil de susţinut, dacă păstrăm coerenţa (sau oricât de slab am încerca să o definim).

60. Repet, din punctul meu de vedere, lucrurile sunt mult mai complicate: negaţia poate fi predicativă sau nu, poate fi *de dicto* sau *de re* (adică se aplică afirmaţiei sau se aplică relaţiei dintre ceva şi predicatul lui) etc.; aceste distincţii nu sunt avute însă în vedere în expunerea lui Vulcănescu.

61. Nu am detectat însă niciun argument în Vulcănescu (1991a) care să implice faptul că există pasaje de trecere între felurile de a fi ale unui lucru.

62. Pleşu (2003) chestionează la rândul său distincţia dintre ceea ce este şi ceea ce nu este. El respinge legitimitatea dihotomiilor. Ca urmare, crede el, afirmaţiile existenţiale trebuie să admită termenii medii: între existent şi nonexistent e un interval. Ceea ce este admite modulaţii, pe care le putem conceptualiza în varii feluri. Pleşu menţionează aici una după alta, fără prea multe precauţii teoretice, perspective pe care altminteri este dificil să le punem împreună (dacă nu chiar imposibil, în măsura în care vrem să fim cât de cât coerenţi), precum cele care fac apel la experienţele vizionare, la facultăţile de cunoaştere care sunt distincte şi de simţuri, şi de intelect, dar şi la cele care apelează la logicile polivalente (p. 209). Dacă polarităţile sunt respinse, atunci apare spaţiul dintre acestea: intervalul cu propria lui geografie (pentru Pleşu, aceasta s-ar

desfăşura pe verticala sugerată de imaginea scării în viziunea lui Iacob).

63. Vulcănescu nu se osteneşte să arate şi cum decurge din cele de până acum că există şi o „fiinţă universală", alături de lucrurile obişnuite şi de felurile lor de a fi.
64. Să observăm că în *Dimensiunea românească a existenţei* aflăm o pendulare fără nicio precauţie între ontologie şi morală (comportamentul moral al omului). Vulcănescu nu pare să dea vreo importanţă avertismentului lui Hume că nu se poate trece aşa de uşor de la ce este la ceea ce trebuie sau invers.
65. Vulcănescu pare să aibă în vedere deciziile individuale; nu îmi e clar dacă acelaşi stil s-ar putea aplica deciziilor sociale.
66. Această fatalitate nu este aşadar tragică.
67. Aşa cum poate a observat deja un cititor avizat, aici am în minte modelul incremental al deciziei al lui Lindblom (1959; 1968; Lindblom, Braybrooke: 1963). Ideea centrală a acestui model este că deciziile asupra politicilor publice se caracterizează în chip hotărâtor prin negociere, târguială, compromis între cei implicaţi în procesul decizional; alternativele alese exprimă ca urmare nu atât ceea ce este dezirabil, cât mai degrabă ceea ce apare ca fiind politic fezabil, aplicabil. După Lindblom, decidenţii pleacă mereu de la situaţia existentă, pas cu pas şi în grade mici; ei nu elaborează mari teorii, ci încearcă să se „descurce" în situaţia dată (Lindblom: 1959, p. 81).
68. Vulcănescu notează că decizia care se adoptă este bazată pe concesii este înţelegătoare: e capabilă să accepte chiar nedreptatea, „preferând împărţeala strâmbă dreptei judecăţi" (p. 140).
69. Cu caracter metateoretic!
70. Îl voi detalia imediat mai jos. Voi face apel la abordarea lui Acemoglu şi Robinson (2006b; Acemoglu, Johnson, Robinson: 2005b).
71. Iată un alt exemplu, integrat şi în glumele răspândite în perioada socialistă. Cea mai eficientă cale de distribuire a bunurilor, se zicea atunci, este furtul din avutul obştesc. Problema era însă că acest tip de comportament era eficient doar pe termen scurt; pe termen lung, el însemna că avuţia socială scade – şi deci toţi actorii pierd.
72. Sigur, dacă grupul din care face parte actorul care vinde mere e o coaliţie cuprinzătoare, în sensul lui Olson, atunci instituţiile economice alese pot fi unele eficiente, adică vor funcţiona în beneficiul întregii societăţi.
73. Cum să se distribuie beneficiile activităţii economice între patroni şi angajaţi?
74. Discuţia despre puterea *de jure* şi cea *de facto* care urmează are ca

primă referinţă Acemoglu, Johnson, Robinson (2005b).

75. Am discutat despre astfel de circumstanţe în Miroiu (2007, capitolele 12-13).

76. Distincţia dintre aceste feluri de putere are capacitatea de a explica, de exemplu, un fenomen interesant: componenţa grupurilor la putere se poate schimba radical, dar comportamentele pe care (în timp) ajung să le exprime membrii acestora sunt similare. Explicaţia, arată Acemoglu şi Robinson (2006a) este aceea că persistă puterea *de jure*, adică aceleaşi mecanisme de distribuire formală a puterii politice, chiar dacă cea *de facto* se schimbă. Astfel se explică de ce, chiar dacă „dreapta" înlocuieşte „stânga" la putere – sau invers –, aceleaşi politici rămân adesea în uz, iar corupţia rămâne pe aceleaşi tipare.

77. Am notat mai devreme că aceasta este de asemenea avută în vedere de Acemoglu şi Robinson (2012).

78. Ball şi Dagger nu discută rolul pe care ideologia „socialistă şi comunistă" l-a avut în statele socialiste. Ei se rezumă la forumulări de genul: dacă eşti comunist, „ţi se pare important să întăreşti conştiinţa de sine a clasei muncitoare pentru a putea învinge capitalismul, a pune mâna pe puterea de stat şi, eventual, pentru a putea crea o societate cooperatistă, societatea comunistă" (p. 24); sau: „Ţelul socialist este simplu: să construiască o societate fără clase" (p. 175).

79. Oarecum cinic, ei se referă la acest exemplu ca la un „experiment natural", în care, plecând de la condiţii iniţiale identice, ajungem prin aplicarea unor scheme instituţionale diferite – economie de piaţă şi democraţie, respectiv economie centralizată şi partid unic – la rezultate cu totul diferite (în ce priveşte nivelul de bunăstare în cele două state coreene în momentul de faţă).

80. În perioada socialistă, când între partidele comuniste din cele două ţări existau legături foarte strânse, presa reda numele conducătorului Coreei de Nord prin: „Kim Ir-Sen". Ideologia sa consta în aşa-numitele idei ciuce.

81. Acemoglu şi Robinson (2012, cap. 3) oferă o ilustrare dramatică a diferenţelor dintre cele două state: în imaginile luate din satelit în timpul nopţii, Coreea de Sud este intens luminată, în timp ce Coreea de Nord este într-un întuneric aproape total.

82. Expresia „concepţie despre lume şi viaţă" acoperă în mare măsură sensul celei de „ideologie". Am ales acest text, din perioada de început a dictaturii lui Ceauşescu, fiindcă în el se face încă referire la concepţia marxist-leninistă. Referirile la marxism şi, cu atât mai

mult, la leninism dispar în timp din documentele Partidului Comunist Român, din cuvântările lui N. Ceauşescu; la început se pune accent pe dezvoltarea creatoare de către Partidul Comunist şi îndeosebi de către secretarul lui general N. Ceauşescu a concepţiei socialismului ştiinţific, pentru ca apoi acest lucru să fie luat ca de la sine înţeles.

83. Cum este vorba despre credinţe, opinii, e discutabil să presupunem că liderii unui stat chiar credeau că ideologiile pe care le promovau sau la care aderau formal erau şi „adevărate" sau că realmente erau adecvate pentru societatea respectivă. Nici măcar în cazul liderilor supremi, de felul lui N. Ceauşescu, strict vorbind nu putem infera cu certitudine astfel de concluzii.

Cât despre ceilalţi, voi povesti aici o întâmplare din ianuarie-februarie 1989. Eram în clădirea Comitetului Central al PCR; cum eram pe atunci redactor de filosofie la Editura Politică, fusesem solicitat să fiu redactor pentru unele lucrări care urmau să fie publicate de secţia de propagandă a Comitetului Central. La un moment dat am plecat cu unul dintre activiştii CC către o altă sală. Pe hol ne-am întânit cu un personaj important (iar activistul cu care eram şi-a aplecat imediat coloana în semn de respect): era secretarul CC cu propaganda (general, fost ministru al Apărării şi fost primar general al Capitalei), omul în mâna căruia stătea atunci tot ce ţinea de ideologia PCR. Personajul nu mă cunoştea. Să mai spun ceva: la sfârşitul anilor '80, fotbalul era o mândrie naţională, toată lumea vorbea despre el. Steaua Bucureşti tocmai câştigase în 1986 Cupa Campionilor Europeni, iar fotbaliştii ei erau supervedete. Numai că se produsese o defecţiune. În 1988, unul dintre cei mai buni jucători ai Stelei, Miodrag Belodedici, fugise în Iugoslavia (fapt care îi atrăsese din partea regimului comunist o condamnare în absenţă la 10 ani de închisoare pentru trădare). Să revin: secretarul CC al PCR cu propaganda ne opreşte şi i se adresează activistului cu care eram: – Ascultă, S., ai auzit marea veste? – Care, tovarăşe secretar? – Păi, Belodedici se întoarce în ţară! – Ah, asta e o victorie mare pentru ţara noastră! – Da, continuă serios secretarul cu propaganda, vine la începutul lunii viitoare să îşi ia raţia de zahăr şi ulei pe trei luni!

Atunci am fost sigur că, dacă ar mai fi fost cineva care să creadă în ideologia Partidului, cel mult Nicolae şi Elena Ceauşescu ar fi fost aceia.

84. Atunci când este acceptată pe o scară mai largă, o ideologie contribuie la creşterea cooperării între membrii unui grup. Ca urmare, o mişcare cu o ideologie puternică va avea nevoie de mai

puţine alte stimulente selective pentru acţiunea colectivă decât o mişcare lipsită de o astfel de ideologie. Stimulentele selective şi ideologia sunt astfel într-un sens intersubstituibile. Dar cum în general folosirea stimulentelor negative de către un grup împotriva unui membru al său va face ca acela să fie mai puţin de încredere, un mijloc esenţial pentru a minimiza un astfel de efect este acela de a apela la o ideologie potrivită: dacă va dispune de un sistem ideologic dezvoltat, un grup va fi atunci stimulat să folosească şi stimulente negative (Oliver: 1980, pp. 1370-1372). Mişcări politice precum comunismul sau fascismul, motivate de ideologii puternice şi recunoscute, erau de aceea mai dispuse să folosească pedepse chiar împotriva propriilor membri.

85. O explicaţie de tip ideologic pentru statele socialiste a fost propusă de M. Malia (1995). După el, Uniunea Sovietică era un stat constituit pe o bază ideologică. Malia a explicat deciziile politice din vremea lui Stalin nu ca aberaţii care derivau din firea acestuia, ori din tradiţii ale autocraţiei ruseşti (care mergeau în urmă chiar până în vremea lui Petru cel Mare):

> Mult mai important decât istoria sau decât psihologia este cadrul instituţional în care acţiona Stalin, un cadru care a produs atât cruzimea, cât şi paranoia. … Fără dubiu, Stalin a agravat el însuşi această atitudine de luptă şi de suspiciune universale, dar neîndoielnic nu el le-a creat; ea deriva, mai degrabă, din întreaga moştenire a Partidului (p. 220).

Societatea sovietică era una necapitalistă; ceea ce nu înseamnă neapărat că era socialistă. (Malia consideră că nici nu s-ar fi putut ajunge acolo, căci programul edificării unei societăţi socialiste integrale era intrinsec imposibil, incoerent – ceea ce înseamnă că era o respingere nu a unor trăsături abuzive ale capitalismului, ci a realităţii *tout court* – p. 225). Acea societate era „partocratică”, fiindcă se subordona imperativelor politice ale unui partid omnicompetent (Malia evită – deşi nu respinge – folosirea termenului „totalitarism”). Sau, mai precis, era o „ideocraţie”. Termenul este adaptarea la un stat secular a ideii lui N. Berdiaev de teocraţie: cheia înţelegerii societăţii sovietice este mitul mesianic marxist al creării unei societăţi prospere şi libere fără instituţiile economice capitaliste – piaţa şi proprietatea privată.

> Într-o teocraţie tradiţională, Dumnezeu conduce nu direct, ci prin preoţii Săi; într-o ideocraţie seculară, aşa cum a fost Rusia Sovietică, Ideea de Socialism conducea indirect, prin „partidul său de avangardă”, într-o dictatură a proletariatului care de fapt era o dictatură a aparatului. Muncitorii şi ţăranii nu creează partocraţii ideocratice –

politicienii ideologi fac aşa ceva (Malia: 1995, pp. 137-138).

86. În multe alte contexte, ideologia este respinsă ca factor explicativ al evoluţiilor politice. Iată aici un singur exemplu, din domeniul relaţiilor internaţionale. În elaborarea teoriei sale a politicii internaţionale, K. Waltz respinge explicit luarea în considerare a unui rol important al ideologiei în construcţia conceptului de structură. (Să notăm că „structura" la Waltz corespunde într-o mare măsură conceptului de instituţie.)

> În definirea structurilor politico-internaţionale ne raportăm la state oricare ar fi tradiţiile, obiceiurile, obiectivele, dorinţele şi formele lor de guvernare. Nu întrebăm dacă statele sunt revoluţionare sau legitime, autoritare sau democratice, ideologice sau pragmatice. Facem abstracţie de orice atribut al statelor cu excepţia capabilităţilor lor (Waltz: 1979, p. 99).

După Waltz, pentru a înţelege structurile politico-internaţionale, conceptul de putere este central; or, puterea este estimată doar comparând capabilităţile unui număr de unităţi.

87. Potrivit lui Olson (2000), explicaţia tipului de regim autocrat din Uniunea Sovietică, bazat pe proprietatea de stat şi pe economie planificată, nu trebuie căutată în ideologia marxist-leninistă oficială; aceasta era numai un instrument pentru a realiza obiectivul de maximizare a extragerii de resurse din societate.

88. Accentuez că, potrivit abordării pe care o formulez în această carte, elitele nu urmăresc întotdeauna păstrarea puterii: ele acceptă să renunţe la ea dacă astfel e mai avantajos pentru ele. Astfel, în unele ţări socialiste – de exemplu, Polonia –, elita comunistă a acceptat negocieri cu opoziţia, al căror rezultat a fost până la urmă pierderea puterii politice (vezi mai jos discuţia cu privire la justiţia de tranziţie).

89. Dar şi a ţărănimii. Sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX au marcat o adâncire a problemei ţărăneşti în multe părţi ale Europei (din Rusia, prin România până în Spania); s-a ajuns în multe locuri la răscoale.

90. În cazul muncitorilor industriali, chiar modul lor de muncă – fabrica în care lucrau sute, chiar mii de muncitori în condiţii similare – constituia un stimulent în favoarea acţiunii lor colective. Iar apariţia organizaţiilor muncitoreşti (sindicate şi partide) era astfel uşurată.

Lucrurile stau însă altfel în absenţa unei astfel de concentrări. Un exemplu extrem privind dificultatea realizării acţiunii colective este dat de Marx (1966a). Acesta se referă la ţăranii „parcelari" din Franţa secolului al XIX-lea, care aveau acelaşi interese („identice", susţine

el). Cu toate acestea, între ei nu se putea constitui decât o legătură locală: ca urmare, acţiunea colectivă era împiedică de chiar această fragmentare spaţială a grupului. Soluţia pentru a realiza o acţiune colectivă îi apare atunci lui Marx ca una exogenă: prin apariţia unui actor extern.

> Ţăranii parcelari formează o masă imensă ai cărei membri trăiesc în aceleaşi condiţii, dar fără a intra în raporturi variate unii cu ceilalţi. Modul lor de producţie îi izolează unul de altul, în loc de a-i pune în contact. … Întrucât între ţăranii parcelari nu există decât o legătură locală, dar identitatea intereselor lor nu dă naştere unei comunităţi, unei legături naţionale şi nici unei organizări politice, ei nu formează o clasă. Ei sunt deci incapabili să-şi impună interesul de clasă în numele lor propriu. … Ei nu se pot reprezenta singuri; ei trebuie să fie reprezentaţi. Reprezentatul lor trebuie să apară în acelaşi timp ca stăpân al lor, ca o autoritate peste ei, ca o forţă guvernamentală neîngrădită, care îi ocroteşte faţă de celelalte clase şi le trimite de sus ploaie şi soare (Marx: 1966a, p. 286).

91. Nu e aici locul să intrăm în detalii. Ferrero accentuează că şi în aceste situaţii Partidul Comunist a fost totuşi un partid al clasei muncitoare (sau doar al unei părţi a acesteia – al celei din industria grea): căci de aici se făceau întotdeauna recrutări şi promovări.

92. Cum între principal şi agent avem întotdeauna o asimetrie informaţională, principalul va încerca întotdeauna să se asigure că agentul nu îi trage o „ţeapă”. (Traducerea englezescului *lemmon* prin ţeapă îmi pare inspirată; vezi Akerlof: 2009.)

93. Membrii Partidului Comunist apar astfel ca nişte antreprenori care se angajează să ofere muncitorilor promisiuni îndeajuns de credibile privind redistribuţia produsului naţional încât să se asigure că vor fi în continuare angajaţi (altfel zis, se vor menţine la putere).

94. Ferrero notează că argumentul nu se aplică atunci când avem în vedere agricultura. Căci în agricultură familia ţăranilor poate fi la fel de eficientă în gestionarea unei ferme ca şi birocraţia de stat; de aceea ţărănimea preferă ca redistribuţia proprietăţii asupra pământului să se realizeze către ea, nu către stat. Vezi şi nota de mai sus referitoare la acţiunea colectivă a ţăranilor „parcelari”.

95. Să observăm că problema credibilităţii este rezolvabilă şi într-un cadru nemarxist. În ţările în care au loc alegeri democratice periodice, în care un partid socialist poate ajunge la putere, el devine tot mai mult responsabil faţă de alegători. Iar pentru a fi reales trebuie să convingă alegătorii (între aceştia, membrii clasei muncitoare) că a realizat tot ce a putut în condiţiile date (Ferrero: 2004).

96. Lucrurile sunt de fapt mai complicate: căci este posibil ca un grup de oameni să primească o subsidie, dar în realitate cei mai câştigaţi să fie membrii altui grup. Un exemplu pe care îl cunoaştem bine azi e cel al unor programe guvernamentale de tipul „prima casă". Aparent, este vorba despre subvenţii acordate tinerilor. Dar în realitate un astfel de program favorizează în primul rând proprietarii actuali ai locuinţelor (una dintre consecinţele aplicării lui este că preţurile locuinţelor [de un anumit tip] au fost ţinute ridicate în mod artificial), precum şi dezvoltatorii imobiliari şi băncile, cărora li se garantează returnarea creditului.
97. Diamond (1992) notează că în societăţile slab dezvoltate statul, chiar dacă nu controlează o parte mai mare a avuţiei naţionale, controlează în schimb o mare parte din oportunităţile care sunt valorizate economic: slujbe, contracte, licenţe, burse, subvenţii şi alte forme de sprijin.
98. Cititorul care a urmărit argumentele expuse în alte capitole ale acestei lucrări, îndeosebi cele din capitolele 2 şi 3, în care am folosit conceptele lui M. Olson (2009) de coaliţii restrânse şi coaliţii cuprinzătoare, va putea remarca faptul că aici, într-un fel, sunt reluate unele dintre concluzii. Le voi prezenta însă într-o formă mai generală, fără a apela încă la ideea de acţiune colectivă. Am menţionat însă rolul pe care capacitatea de a realiza acţiunea colectivă îl joacă în impunerea de către un grup a unui tip de instituţii politice într-o societate.
99. Nu este aici locul pentru a discuta un exemplu foarte interesant în care problema credibilităţii este centrală: e vorba despre abilitatea politicienilor de a formula promisiuni credibile în alegerile democratice. Pentru o abordare în acest sens, vezi Keefer, Vlaicu (2005).
100. Acest exemplu mi-a fost sugerat de Mihaela Miroiu.
101. Informaţiile istorice sunt preluate în principal din Constantiniu (1972) şi Hitchins (1998). Interesul meu nu este unul istoric; ceea ce mă interesează este să privesc acele evenimente în perspectiva formulată aici a conflictului social.
102. Stimulentele pentru reîntoarcerea ţăranilor au luat forme diverse. Chiar înainte de abolirea rumâniei, domnul făcuse unele răscumpărări ale rumânilor cu bani din vistieria domnească; de asemenea, dacă fugarii se reîntorceau, urmau să presteze doar şase zile de clacă, nu 12, câte prestau ceilalţi.
103. Cum notam în subcapitolul 2.5.3, ei presau făcând apel la resursa de negociere pe care o aveau – raritatea lor.

104. Engl.: *transitional justice*. Chiar dacă în multe contexte *justice* cred că se traduce cel mai bine prin „dreptate”, aici – dat fiind accentul pe caracterul legal al procedurilor la care se face apel – îmi pare că termenul „justiţie” e mai adecvat pentru a reda sensul expresiei.

105. Am adoptat aici o definiţie foarte largă a justiţiei de tranziţie, care se poate aplica multor cazuri, atât din prezent, cât şi din trecut. Vezi Stan (2009a) pentru alte contexte în care putem întâlni justiţia de tranziţie.

106. În România a fost adoptată Legea nr. 187/1999 privind accesul la propriul dosar şi deconspirarea Securităţii ca poliţie politică, cunoscută şi sub numele de Legea „Ticu” (aici referirea este la Constantin [Ticu] Dumitrescu, care a avut un rol important în promovarea acestei legi, în calitatea sa de preşedinte al Asociaţiei Foştilor Deţinuţi Politici). Guvernul a emis de asemenea OUG nr. 16/2006. În ianuarie 2008, Curtea Constituţională a declarat neconstituţionale mai multe articole din aceste două acte normative, care vizau însă nu accesul la propriul dosar, ci organizarea şi atribuţiilor organizaţiei care gestionează dosarele fostei securităţi: Consiliul Naţional pentru Studierea Arhivelor Securităţii (CNSAS).

107. Sintetizând diferitele explicaţii propuse, Stan (2009b, p. 268) indică trei factori care au influenţat procedurile adoptate privind justiţia de tranziţie:

1. Compoziţia, orientarea şi puterea opoziţiei, în fiecare din cele trei etape. De exemplu, atunci când opoziţia a fost slabă sau slab organizată (precum în Bulgaria, România, statele caucaziene şi din Asia Centrală) justiţia de tranziţie nu a avut un rol important.

2. Nivelul de represiune practicat de regim în ţara respectivă. În unele ţări socialiste, structura instituţională era rigidă şi autoritară (e de presupus că cel mai mult au contat în evaluare anii ’80), instrumentele de aplicare a legii erau mai degrabă rigiditatea ideologică şi diferite forme de represiune (în ultimele decenii ale regimului, una dintre cele mai puternice forme de represiune a fost autoritarismul birocratic). În alte ţări, acceptarea ordinii de drept socialiste era realizată în principal prin instrumente de cooptare a diferitelor segmente sociale, nu de represiune. Nedelsky (2009) vede în acest loc diferenţa în procedurile justiţiei de tranziţie practicate în Cehia, respectiv Slovacia: regimul din Cehia a fost mai represiv, de aceea dorinţa de aplicare a justiţiei de tranziţie a fost mai puternică acolo, în timp ce în Slovacia regimul fusese mult mai flexibil, mai dispus spre cooptare, iar acolo justiţia de tranziţie a fost mult mai slabă.

3. Deschiderea spre pluralism a regimului. Intuitiv, dacă în prima perioadă (a pretranziţiei) deschiderea spre pluralism a fost mică, iar în a

treia etapă (posttranziţie) contraelita în curs de apariţie a fost puternic reprimată sau, dimpotrivă, a fost cooptată de urmaşii comuniştilor (precum în Slovacia, Rusia, Ucraina, Belarus şi, în parte, în România), JT de asemenea a avut un sprijin redus.

Cei trei factori, consideră Stan, sunt interrelaţionaţi. Într-adevăr, fiecare în parte ar putea indica atitudini diferite faţă de JT în aceeaşi ţară. De pildă, în cazul României: potrivit primului şi celui de-al treilea factor, era de aşteptat ca JR să fie puţin susţinută; dar potrivit celui de-al doilea lucrurile ar fi trebuit să se petreacă exact invers. Cum sunt ei interrelaţionaţi nu e însă elaborat în modelul lui Stan.

108. Vezi Decizia nr. 308 din 28 martie 2012 a Curţii Constituţionale referitoare la sesizarea de neconstituţionalitate a dispoziţiilor art. 1, lit. g din Legea lustraţiei privind limitarea temporară a accesului la unele funcţii şi demnităţi publice pentru persoanele care au făcut parte din structurile de putere şi din aparatul represiv al regimului comunist în perioada 6 martie 1945 – 22 decembrie 1989, publicată în *Monitorul Oficial* nr. 309 din 09.05.2012; la http://www.ccr.ro/files/products/D0308_12.pdf.

109. Nalepa nu discută separat cazurile în care este vorba despre reglementări care nu încalcă drepturile omului de cele care fac acest lucru.

110. Nalepa (2010b) menţionează această deosebire faţă de modelul lui Acemoglu şi colaboratorii săi (2005b). Democratizarea, adaugă ea, nu creează problema credibilităţii promisiunilor; dimpotrivă, e o soluţie la aceasta.

111. Cazurile în care unii dintre cei mai vocali critici ai comunismului şi acuzatori ai fostei securităţi au fost ei înşişi informatori jalnici ai acesteia se întâlnesc în realitate mai des decât ne imaginăm. Şi în România am avut mai multe astfel de cazuri. Unul e de-a dreptul deplorabil. În anul 2006, preşedintele Traian Băsescu a creat *Comisia Prezidenţială pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România* (pe scurt: Comisia Tismăneanu) pentru a redacta un raport privitor la perioada „regimului" comunist din România (1948-1989). Însă chiar din această Comisie au făcut parte persoane care au colaborat cu fosta Securitate: un înalt ierarh al Bisericii Ortodoxe Române (care recunoscuse că a colaborat cu aceasta timp de aproape patru decenii), precum şi un autor al unor lucrări de altfel respectabile (dar care, în acelaşi timp, şi-a atribuit fraudulos titluri ştiinţifice), care a fost deconspirat ca fost colaborator al Securităţii după ce acceptase să facă parte din Comisie. Ambii s-au retras din Comisie înainte de lansarea *Raportului* acesteia.

112. Dar, cum am menţionat deja, puterea *de facto* nu asigură respectarea promisiunilor. De aceea – îndeosebi pe motive electorale – s-a încercat de multe ori să se promoveze legi ale lustraţiei.

Nu voi discuta aici şi alte instrumente folosite de diferitele grupuri şi care au implicat proceduri de tip JT. Unul dintre aceste instrumente constă în manipularea datelor, în particular a arhivelor. Un exemplu extrem de grăitor în acest sens este analizat în Andreescu (2013).

113. În acest sens, un grup exploatează un altul; termenul „exploatare" trimite aici la Marx: un actor (capitalistul) îşi însuşeşte o parte a muncii altor actori (proletarii). Procesul de exploatare nu este însă ilegal (nici măcar imoral, potrivit unor interpretări ale concepţiei lui Marx), ci ţine de natura procesului de producţie organizat într-un anumit fel (după Marx, de organizarea capitalistă a producţiei).

114. Într-o astfel de interpretare, abordarea lui Acemoglu şi a colaboratorilor săi evită o obiecţie importantă, potrivit căreia caracterizarea unei instituţii ca exclusivă sau ca incluzivă depinde de rezultatele economice înregistrate de diferite societăţi, deci de evaluări *ex post*. Dar atunci argumentul ar fi circular şi nu ar permite evaluarea instituţiilor. Or, aici am admis că cele două tipuri de instituţii sunt utilizate pentru a descrie, a clasifica – iar nu pentru a explica.

Interpretarea propusă are şi o altă implicaţie. Am putea uşor să ne referim la instituţiile incluzive ca la unele democratice, iar la cele extractive ca la unele autocratice. Or, a spune că instituţiile democratice sunt mai bune decât cele autocratice nu explică nimic.

115. Pentru autori colectivişti precum M. Manoilescu era la îndemână un instrument clar de depăşire a acestei situaţii: existenţa unor entităţi superioare, precum naţiunea, ducea imediat la impunerea unei constrângeri ferme pentru elite. Interesele lor s-ar subordona celor ale naţiunii, iar urmărirea bunului comun ar deveni dominantă în raport cu interesele individuale.

116. O descriere asemănătoare a acestor stări de lucruri e făcută de Balant *et al.* (2010). Este important de notat o consecinţă importantă a acestei analize: puterea *de facto* include în sine elemente ale puterii *de jure*.

> Chiar reformarea puterii *de jure* (de exemplu, acordarea de drepturi foştilor sclavi) sau introducerea democraţiei pot să nu fie suficiente pentru a induce schimbări instituţionale mai largi. Raţiunea pentru care schimbările în puterea *de jure* pot să nu fie suficiente pentru a iniţia o schimbare în echilibrul politic este că sistemul economic şi politic e menţinut stabil de o combinaţie între puterea *de jure* şi cea *de facto*. O

reformă fie din exterior, fie din interior a instituţiilor *de jure* poate să păstreze intacte sursele puterii *de facto*, iar grupurile care şi-au pierdut puterea *de jure* pot să-şi folosească puterea *de facto* pentru a recrea un sistem similar celui care a pierit ... Noul sistem poate fi la fel de ineficient ca şi cel vechi (Baland, Moene, Robinson: 2010, pp. 4634-4635).

117. Vlăsceanu (VH: 2014, p. 438) susţine că aceste procese sunt consecinţe ale unui cadru instituţional extractiv.

118. Reamintesc că, potrivit modelului economic de analiză a comportamentului birocratic, birocraţia este un grup de interese ai cărui membri adoptă strategii comportamentale de maximizare a propriilor interese. Acestea nu includ doar (şi nici măcar în primul rând) un câştig mai mare, ci pot cuprinde alte componente, precum puterea, prestigiul, chiar dorinţa subiectivă de a servi interesul public. După Niskanen (1971), scopul principal al birocraţiei guvernamentale este acela de a maximiza bugetul şi de a creşte importanţa biroului.

119. Olson (1999) menţionează şi alte instrumente folosite de stat pentru a extrage resurse din societate. Sistemul de taxe era centrat pe întreprinderile de stat, de la care proveneau cele mai mari venituri. În privinţa persoanelor individuale se practica plata progresivă: de exemplu, orele suplimentare după program erau plătite mai bine, la fel şi cele din zilele de duminică. Astfel, oamenii erau stimulaţi să muncească un număr mai mare de ore, ceea ce făcea ca statul să extragă o proporţie mai mare din produsul persoanelor mai productive. Olson menţionează şi rolul instrumental al poliţiei politice: controlul pe care îl exercita ea asupra oamenilor avea ca scop împiedicarea formării de coaliţii restrânse de distribuţie care ar fi putut încetini dezvoltarea economică.

120. Cred că este clar că a pune problema astfel înseamnă a formula o strategie explicativă diferită de abordările de tip funcţional de felul: ce rol a avut burghezia românească în societatea românească interbelică? Sau: şi-a îndeplinit ea rolul?

Aici nu este necesar să se admită existenţa niciunui ţel sau obiectiv aflat deasupra preferinţelor şi intereselor individuale şi ale celor (agregate) ale grupurilor de indivizi din societate.

121. O astfel de situaţie este numai circumstanţială: întotdeauna e posibil să se creeze noi rente.

122. Vorba lui Lenin prin care el descria o „situaţie revoluţionară” – cei de jos nu mai vor, iar cei de sus nu mai pot să trăiască la fel ca înainte – se aplică bine aici.

123. Plecând de aici, Acemoglu şi Robinson (2012) sunt sceptici că China

va putea să continue prea mult timp pe drumul actual, când instituţiile politice din ţară sunt extractive.

124. Depinde cum ne uităm la pahar, la partea lui plină sau la partea lui goală. Vlăsceanu (VH: 2014) este tentat să prefere a doua opţiune, chiar dacă recunoaşte că paharul e totuşi tot mai plin.

125. Titlul cărţii din 2006 a celor doi autori – *Originile economice ale dictaturii şi democraţiei* – este inspirat, aşa cum recunosc aceştia, de cel al cărţii lui Moore (1966): *Originile sociale ale dictaturii şi democraţiei*.

126. Din nou, într-o terminologie marxistă, ele sunt doar „în sine", nu şi „pentru sine".

127. Am dat multe exemple până acum de astfel de încercări: autori care se aplecau doar asupra claselor dominante, precum burghezia, sau autori care în stil kremlinologic au încercat să înţeleagă evoluţia societăţii româneşti în perioada ei socialistă privind doar spre elita politică (în particular, doar spre Cartierul Primăverii).

128. Provenit din domeniul aşa-numit al teoriei alegerii sociale. Am făcut apel la unele cercetări din acest domeniu în capitolul 2, atunci când am discutat regulile de alegere în obştea sătească. Acemoglu şi Robinson (2006b) cercetează, apelând la teoria alegerii sociale, şi modele mai complexe ale conflictului social, în care societatea este partiţionată nu doar în două mari grupuri – elitele şi masele – ci în trei, noul grup fiind reprezentat de clasa de mijloc. În aceste modele, interacţiunile dintre grupuri au forme diferite.

129. Am prezentat pe larg această teoremă şi consecinţele ei în Miroiu (2006).

130. Una dintre cele mai importante consecinţe ale teoremei este că, dacă în societate regula de alegere socială este cea a majorităţii, atunci – pentru a-şi mări şansele de a câştiga în alegeri – partidele politice vor tinde să formuleze politici cât mai apropiate de poziţia votantului median (*cf*. Downs: 2009). Politicile partidelor vor fi tot mai apropiate între ele. Schimbând perspectiva, ar însemna că în timp partidele vor tinde să reprezinte coaliţii cât mai cuprinzătoare şi astfel să promoveze instituţii incluzive.

131. Susţinea Agamemnon în piesa *Femeile din Troia* a lui Seneca (rândul 259). Am găsit acest citat în Spinoza, *Tratat teologico-politic*, capitolul 16 (Spinoza: 2002, p. 530).

132. Aici întâlnim cel mai cunoscut mod de a înţelege rolul statului în societate din perspectiva lui Marx: statul este doar un instrument al clasei dominante (al burgheziei), care prin politicile sale impune interesele acesteia. Un mod diferit de a înţelege rolul statului este

propus de Marx în studiile asupra evenimentelor contemporane lui. Astfel, în *Optsprezece Brumar al lui Louis Bonaparte* (Marx: 1966a) el admite că instituţiile statului pot să funcţioneze într-un mod mai autonom de interesele burgheziei. Statul joacă în unele situaţii rolul de arbitru între interesele diferitelor clase sociale, limitând puterea burgheziei şi dominând societatea civilă. Burghezia este susţinută mai curând ţinând seamă de interesele ei de lungă durată, nu de cele imediate şi concrete. Un al treilea mod de a înţelege din punct de vedere marxist rolul statului este cel funcţional (Marx l-a dezvoltat în operele sale târzii, de exemplu, în al treilea volum din *Capitalul*). Statul are două tipuri de funcţii: unele sunt comune oricărei comunităţi umane (menţinerea ordinii sociale, economice etc.), altele rezultă din nevoia de a promova interesele burgheziei şi de a mări capacitatea acesteia de a extrage plusvaloarea de la muncitori. Caracterul capitalist al statului înseamnă că funcţiile care contribuie mai mult la satisfacerea intereselor capitaliştilor dobândesc prioritate şi preeminenţă în raport cu celelalte. (Pentru distincţia dintre cele trei abordări ale lui Marx asupra statului, vezi Dunleavy, O'Leary: 1987, p. 209.)

133. Accentuez deja că această distincţie nu e aceeaşi cu cea dintre „formă şi fond", deşi – cum voi nota mai jos – Vlăsceanu tinde uneori să o apropie până la indistincţie de aceasta; voi discuta raportul formă/fond în secţiunea următoare a acestui capitol.

134. La fel de nesusţinut cred că este chiar şi numai pretenţia de a-l completa cu noi asumpţii care să introducă factori explicativi exogeni.

135. Vlăsceanu crede că opţiunea sa teoretică are şi o concluzie metodologică mai importantă; o formulează destul de explicit în anumite contexte. De la început (p. 17), el pare să considere că societatea românească ar putea fi studiată instituţionalist doar dacă instituţionalismul ar integra dependenţele. Dar cred că preferinţele sale se îndreaptă către acceptarea unui excepţionalism românesc, după care societatea românească nu poate fi analizată în cadrul teoretic instituţional.

Argumentele pentru această opţiune sunt însă puţine. Unul dintre acestea e următorul. Să presupunem, ne invită autorul, că abordarea instituţională se aplică în cazul românesc. Atunci ar trebui să fie adevărat că promovarea instituţiilor incluzive ar fi dus în mod inevitabil la succese în dezvoltarea economică şi politică a unei societăţi. Or, realitatea infirmă această susţinere:

> Inovarea instituţiilor societăţii româneşti, să zicem din perioada de

după 1860, prin împrumutul celor mai avansate instituţii liberale ale occidentului european, nu a avut astfel de efecte. Ceva a intervenit pe traiectoria dezvoltării societăţii româneşti. Ca atare, predicţia teoriilor instituţionaliste nu e aplicabilă în cazul societăţii româneşti (VH: 2014, p. 362).

Societatea românească s-a comportat divergent faţă de alte societăţi cu care am vrea să o comparăm. De pildă, în ce priveşte instituţiile politice,

> în ciuda exercitării votului ca mecanism de recrutare, traiectoria istorică a selecţiei elitelor politice în România a fost, din 1860 şi până în 1990, divergentă faţă de cea din ţările Europei Occidentale şi de Nord, s-a întâlnit doar în perioada regimurilor fasciste cu cea specifică ţărilor din Europa Centrală şi de Sud şi a fost parţial convergentă (până în preajma Primului Război Mondial şi în perioada comunistă) cu cea din ţările Europei Orientale (VH: 2014, p. 110).

Pentru Vlăsceanu, concluzia logică este aceea că înţelegerea societăţii româneşti cere un alt model teoretic.

Poziţia pe care mă situez, aşa cum am menţionat deja, e în răspărul celei excepţionaliste. Voi argumenta că susţinerea cum că abordarea (neo)instituţională nu e valabilă în cazul românesc se întemeiază pe neînţelegeri, pe interpretări ale fenomenelor care nu rezistă.

136. În unele locuri, Vlăsceanu prezumă chiar că instituţiile nu sunt, în realitate, factori explicativi:

> Analiza centrată exclusiv pe dinamica instituţiilor politice suferă în mod evident de o endogenitate instituţională; adică acestea sunt explicate doar prin ele însele. Numai că instituţiile politice nu pot fi rupte de alte instituţii economice, sociale sau culturale şi nici de mersul societăţii ca întreg (VH: 2014, p. 112).

Endogenitatea pare să fie prin ea însăşi un defect: căci o analiză realizată numai prin instituţii deja „suferă”. Pe de altă parte, „mersul societăţii ca întreg” pare să fie cu totul altceva decât dinamica instituţiilor – ceea ce din nou indică inadecvarea explicativă a analizei instituţionale.

137. Distincţia între modelele explicative endogene şi exogene e formulată pe larg de Vlăsceanu în cartea sa de metodologie a cercetării sociologice. Vlăsceanu (2013) arată că atunci când explicaţia vizează caracteristicile generale ale unor comportamente ale persoanelor/entităţilor individuale, aceasta se poate orienta: 1) către procese interne (endogene) ale acestora, sau 2) către factori explicativi externi (exogeni). De exemplu, dacă explicaţia are ca referinţă sisteme sociale, atunci ea priveşte fie 1) persoane individuale, organizaţii, instituţii, gospodării etc. care aparţin unui

sistem social şi care sunt investigate pentru a culege date empirice şi a ajunge la explicaţii privind mecanismele funcţionării interne a sistemului social ca sistem; fie 2) comportamentele mai multor sisteme sociale, în mod comparativ, sau comportamentele aceluiaşi sistem observate în diverse perioade, mai ales cu privire la configurări specifice (politice, economice etc.) revelatorii pentru funcţionarea sistemului sau sistemelor.

Dar dacă explicaţia priveşte „entităţi individuale", atunci se pot analiza fie 1) stările interne ale acestora, abstrase din sistem sau tranziţiile între stări (precum: analiza unor distribuţii ale comportamentelor de vot sau de consum ale persoanelor individuale dintr-un sistem social; analiza unei populaţii de organizaţii sau a reţelelor organizaţionale dintr-un sistem); fie 2) factori generatori (externi) ai orientărilor şi distribuţiilor comportamentelor individuale (Vlăsceanu: 2013, subcap. 7.1).

Voi nota că şi atunci când are în atenţie entităţile individuale Vlăsceanu le consideră în sine mai curând doar într-un sens conceptual, nu realist (ele sunt „abstrase din sistem"), iar sistemul social pare să fie conceptul fundamental. Există însă o tensiune surdă între acest mod de a privi lucrurile şi susţinerea din VH (2014, p. 20) că analizele realizate sunt „orientate teoretic de individualismul metodologic din ştiinţele sociale".

138. Pentru Vlăsceanu, analiza „dependenţelor economice, politice sau culturale în care au fost atât de intens prinşi cetăţenii naţiunii române moderne" nu se poate realiza decât trecând dincolo de abordarea instituţională (p. 338). Dar dependenţele nu sunt înţelese ca factori iniţiali, precum cei geografici şi istorici; mai degrabă ele sunt derivate din combinarea acestor factori cu variabilele endogene. Oricum însă, ele sunt exogene.

139. Că abordarea instituţională nu ar putea da seamă nici de „sistemele individuale de modele mentale" s-ar vedea, potrivit lui Vlăsceanu, din aceea că şi atunci când configurările instituţionale s-au schimbt radical – aşa cum a fost, de exemplu, în România după 1989 –, „sistemele mentale individuale tradiţionale s-au dovedit profund inerţiale în schimbare" (p. 361). De aceea ele nu ar fi endogene.

140. Nici capacităţile cognitive şi educaţionale individuale nu pot fi explicate, după Vlăsceanu, instituţional. Ele trebuie luate ca variabile exogene şi puse la lucru pentru a oferi explicaţii adecvate:

> Instituţiile, oricare ar fi aria lor de reglementare – economică, politică etc. –, creează condiţiile de legitimare a acţiunilor individuale, capacitează social această legitimitate, dar numai atât. În absenţa unor

capacităţi cognitive şi educaţionale individuale mai performante şi în condiţii de polarizare a inegalităţilor economice, indivizii nu beneficiază de această legitimitate instituţională şi preferă să opteze pentru relaţiile clientelare de protecţie pe care le oferă elita politică şi economică (VH: 2014, pp. 451-452).

Am remarcat deja (într-una din primele note la acest capitol) că această abordare îl conduce pe autor spre formularea susţinerii că investiţia în educaţie este un instrument de realizare a creşterii economice a societăţii româneşti, de a „evada din decalaje" (p. 454); am argumentat însă că această concluzie nu este legitimă, fiindcă educaţia de calitate este parte a creşterii economice, şi nu o premisă sau chiar o sursă a acesteia, aşa cum consideră Vlăsceanu.

141. Cum voi argumenta în cartea pe care am promis-o în nota introductivă, poziţia pe care o accept este una de tipul „realismului intern" formulat de H. Putnam (1980; 1981).

142. Voi analiza într-o secţiune separată problema dependenţelor individuale.

143. Să mai notăm că, aşa cum am argumentat, determinarea geografică, precum şi istorică sunt cauzale.

144. Reiau aici pasaje din Miroiu (2007, cap. 15.2).

145. Pentru această abordare, ideile lui Axelrod (1984; 1986) au reprezentat o sursă esenţială de inspiraţie.

146. Young (1993) defineşte sintetic convenţia în felul următor: convenţia este un pattern de comportament care este obişnuit, aşteptat şi care se auto-impune. Convenţiile sunt unele dintre cele mai importante şi mai simple instrumente de coordonare între membrii unui grup de oameni. Ele definesc atât anumite regularităţi în comportamentul acestora, cât şi un sistem de aşteptări mutuale cu privire al felul în care vor acţiona ceilalţi şi la felul în care ei construiesc o imagine a situaţiei (a felului în care se comportă şi raţionează ceilalţi).

Două trăsături ale convenţiilor sunt foarte importante: mai întâi, dată fiind o situaţie în care oamenii interacţionează repetat şi produc în timp o anumită convenţie, aceasta – ca echilibru al interacţiunilor lor – nu este neapărat unică. Ar fi putut emerge o altă convenţie: dacă la noi funcţionează convenţia ca şoferii să circule pe şosea pe partea dreaptă, nu înseamnă că nu ar fi la fel de bună convenţia de a se circula pe stânga, aşa cum ştim de altfel că se întâmplă în Anglia. În al doilea rând, apariţia unei convenţii poate să se facă în urma unui acord explicit între jucători. Dar nu este obligatoriu să se întâmple aşa: multe dintre convenţiile pe care le acceptăm – de comportament

sau de limbaj – nu sunt rezultatul unui acord explicit. Dimpotrivă, cele mai multe apar prin interacţiunile repetate, în care oamenii îşi formează un sistem reciproc de aşteptări, care devin cunoaştere comună. Faptul că ne coordonăm cu ceilalţi se datorează atât interacţiunilor repetate cu aceştia, cât şi faptului că fiecare dintre noi încearcă să îi înţeleagă pe ceilalţi, să aibă o imagine a felului în care ei procedează pentru a acţiona. Filosoful D. Lewis (1969) a fost un pionier al studiului convenţiilor sociale.

147. Sugden defineşte o strategie evoluţionistă stabilă (SES) ca un pattern de comportament cu proprietatea că, dacă el este urmat în general de populaţie, atunci în cazul în care un număr mic de persoane deviază de la acesta, ele vor fi într-o situaţie mai proastă decât ceilalţi. O convenţie este o SES într-un joc care are cel puţin două SES: aşadar, o convenţie este o regulă de comportament care e aleasă dintre mai multe şi care, odată stabilită, se auto-impune (Sugden: 1989, p. 91).

148. Cum reuşeşte ghilda să impună un astfel de comportament tuturor membrilor săi e o altă poveste.

149. Aşadar, apariţia instituţiei este de asemenea înţeleasă aici ca un răspuns la problema promisiunilor credibile.

150. Aş zice, pe scurt, că este imaginea unei societăţi schizofrenice. Această imagine este şi în spatele discuţiilor despre formă şi (sau: fără) fond, asupra căreia mă voi opri în secţiunea 4.5.

151. Apropierea dintre problematica dualismului instituţional şi cea a formelor fără fond este dusă uneori de Vlăsceanu până spre identificare; de pildă, scrie el: „Fără nicio îndoială, toate marile probleme ale dezvoltării României de până azi se ramifică din această teorie a fondului şi a formei” (Vlăsceanu: 2001, pp. 69-70).

152. Una dintre trăsăturile evoluţiei societăţii româneşti, consideră Vlăsceanu, e aceea că dualismului instituţional i-a corespuns o cultură duală: una formală, pe hârtie, şi alta în viaţa cotidiană, de tip cutumiar (p. 283). Acest dualism cultural a avut de asemenea un rol instrumental, de promovare a predominării şi chiar de legitimare a instituţiilor extractive:

> Cultura şi lupta politică, economia şi instituţiile economice dominante din perioada interbelică urmează aceeaşi traiectorie a conflictului instituţional din perioada celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea: invocarea unor tradiţii instituţionale trecute şi glorioase care sunt astfel inventate încât să faciliteze acţiunea puternică a instituţiilor extractive de profituri şi privilegii exercitată de către elita politică şi economică dominantă, inclusiv prin efecte de histerezis

instituţional (VH: 2014, p. 208).

153. Nu de puţine ori, oficialii din instituţii guvernamentale consideră că procesul implementării unei politici este neimportant: dacă s-a decis asupra unei politici, nimic nu împiedică aplicarea ei într-un proces aproape automat. Înţelepciunea comună spune însă că aici e o problemă greu de manevrat. Mulţi dintre cei care au avut efectiv de-a face cu problemele implementării unor politici ştiu din experienţă că „teoria ca teoria, dar practica ne omoară". Altfel zis, aici apare problema discrepanţei dintre a şti şi a face; dintre a elabora o politică publică şi a reuşi să o aplici, să o implementezi bine (Miroiu: 2001a, pp. 141-142).

Cum subliniază J. Pfeffer şi R. Sutton, în general, atunci când avem în vedere organizaţiile, nu există răspunsuri simple la problema relaţiilor dintre a şti şi a face.

> Dacă astfel de răspunsuri simple ar fi existat, ele ar fi fost deja aplicate pe larg. Iar puţinele firme care sunt capabile să traducă în chip consistent cunoaşterea în acţiune nu ar fi beneficiat de avantajul competitiv substanţial pe care îl au... Una dintre cele mai importante idei ale cercetării noastre este aceea că efectiv implementată e cunoaşterea care cu mai mare probabilitate este dobândită printr-un proces de învăţare prin a face decât printr-unul de a învăţa citind sau ascultând. Una dintre principalele noastre recomandări este aceea de a vă angaja în acţiuni gândite. Petreceţi mai puţin timp cercetând sau vorbind despre problemele organizaţiei. Trecerea la acţiune va genera experienţa din care puteţi învăţa (Pfeffer, Sutton: 2000, pp. 5-6).

Cu atât mai dificil este procesul de aplicare efectivă a unui cadru instituţional nou: acest proces cuprinde, mai întâi, construirea unui cadru organizatoric corespunzător; apoi vine şi procesul de implementare a noilor politici, concordante cu noul cadru instituţional.

154. Pentru aceasta, elitele, arată Vlăsceanu, pot face apel şi la alte instrumente: dependenţa de istorie a comunităţii naţionale sau gradele de dependenţă individuală ale cetăţenilor.

155. În studiile care analizează politicile publice, această chestiune e legată de cea a „respingerii agendei" (Miroiu: 2001a, cap. 3c): cazurile în care exercitarea puterii de către un grup se poate realiza prin împiedicarea unei probleme să intre pe agenda publică sau formală. Atunci ea nici nu există ca problemă: dacă grupuri diferite aveau atitudini diferite faţă de politicile corespunzătoare, conflictul nu mai apare; el rămâne ascuns. Acest proces de respingere a includerii unei probleme pe agendă se poate realiza însă în multe modalităţi. Iată sistematizarea pe care o propun Cobb şi Ross (1997,

p. 42) în privinţa strategiilor care pot fi folosite pentru a respinge accesul la agendă. Autorii disting între patru tipuri de strategii: a) cu un cost redus, care accentuează asupra nerecunoaşterii problemei sau a iniţiatorului; b) cu un cost mediu, care încearcă să discrediteze politica propusă de grupul care o iniţiază sau chiar grupul însuşi; c) cu un cost mediu, care intenţionează să oprească în mod simbolic grupul iniţiator; d) cu un cost ridicat, care se distribuie între toate părţile implicate, dar mai mult asupra iniţiatorilor decât asupra oponenţilor (cel puţin pe termen redus).

156. Voi reveni asupra ei în capitolul următor.

157. O explicaţie mai generală este aceea că în societate se manifestă fenomenul histerezisului instituţional (VH: 2014, pp. 145, 344). În acest fel, inovaţiile instituţionale tind să fie blocate. De acord cu această susţinere, cred că ea poate fi înţeleasă mai bine prin invocarea altor mecanisme (la unele dintre ele mă voi referi în paragrafele următoare).

158. Să lăsăm aici deoparte instituţiile care au definit instaurarea regimului socialist, după al Doilea Război Mondial.

159. Doar ca paranteză, să ne amintim remarcile lui Blaga despre acea oscilaţie indefinit de mult reluată, caracteristică viziunii spaţiale mioritice.

160. Să notăm că Vlăsceanu pare să minimizeze rolul conflictului social, ceea ce îl face să accentueze de fiecare dată asupra elitelor: pe de o parte, acestea impun ordinea formală; pe de altă parte, ele de asemenea impun ca generalizate comportamentele care definesc ordinea practică. Această supoziţie produce un impas în argumentele lui Vlăsceanu: el are o problemă în a explica de ce azi elitele vor o anumită ordine formală, pentru ca mâine-dimineaţă, când se trezesc, să ajungă să promoveze o altă ordine.

161. O abordare teoretică ce poate fi conexată cu tematica dependenţelor este cea formulată de Granovetter (1985). Acesta susţine că întreaga viaţă socială se desfăşoară într-un fel de supă care umple (asemenea eterului maxwellian) toate insterstiţiile vieţii sociale, dar care influenţează modul în care funcţionează instituţiile sociale (fie ele pieţe sau ierarhii – în înţelesul lui Williamson: 1975). Această supă constă dintr-o reţea imensă de relaţii personale între membrii societăţii.

Cred că aici două chestiuni trebuie menţionate. Prima: VH consideră că supa constă doar dintr-un anumit fel de relaţii sociale, anume cele care pot fi caracterizate ca dependenţe. Or, cum voi argumenta mai jos, o astfel de restricţie nu se poate susţine. A doua: societatea

românească ar fi caracterizată în temeliile ei de astfel de reţele imense de relaţii personale. Or, am încercat să argumentez în această lucrare că tocmai capacitatea de a realiza interacţiuni ca bază a unor acţiuni colective reprezintă unul dintre marile lipsuri ale societăţii româneşti. E de aceea dificil să punem alături aceste două susţineri.

162. Uneori, Vlăsceanu pare să trateze ca parte a acestei relaţii (ca „patron") şi alte entităţi decât persoanele individuale (VH: 2014, pp. 336-337): când, de exemplu, vorbeşte despre dependenţe culturale, politice sau instituţionale, dependenţa cuiva pare să constea în altceva decât în relaţia cu altcineva. Astfel, dependenţa culturală constă în lipsă de educaţie, de resurse intelectuale, de abilităţi sau competenţe sociale ori profesionale, de capital uman-relaţional, de facilităţi de transport şi comunicare etc. Aici nu pare să fie vorba de cauze ale dependenţei, ci de conţinutul acesteia.

163. În Hâncean (2014) este o analiză detaliată a reţelelor sociale.

164. Citatul este reluat şi în VH (2014, p. 101).

165. Grigore Alexandru Ghica a avut două domnii, una între 1849 şi 1853, iar alta între 1854 şi 1856.

166. Acest citat spune şi că astfel de relaţii sociale au două caracteristici esenţiale. Mai întâi, ele nu sunt anonime: nu ne raportăm la alţii ca şi cum nu le-am cunoaşte identitatea. Dimpotrivă, aceasta este temelia relaţiilor dintre noi. În al doilea rând, ca o consecinţă, relaţiile sociale nu se pot configura în reguli generale.

167. În acest paragraf, ideea dublei orientări a relaţiei de dependenţă va fi susţinută prin raportare la argumente economice şi îndeosebi la ideea de contract. Dar există şi o altă linie de argumentare în acest sens, de o natură mult mai generală, filosofică. E vorba de celebrul argument al lui Hegel, după care conştiinţa trebuie abordată relaţional. În *Fenomenologia spiritului* (2000), Hegel analizează raportul dintre stăpânire şi servitute. Mai întâi, arată el, conştiinţa iese din sine: „Conştiinţa de sine este în şi pentru sine atunci şi prin aceea că este în şi pentru sine pentru o altă conştiinţă de sine; adică ea este doar ca ceva recunoscut" (p. 112). Chiar prima experienţă a conştiinţei este cea prin care unitatea simplă a Eului trece în disoluţie: conştiinţa-de-sine pură este pusă în faţa unei alte conştiinţe care nu e pură pentru sine, ci pentru o altă conştiinţă. Raportul dintre stăpân şi slugă nu merge într-un singur sens; sluga nu poate fi înţeleasă în afara existenţei stăpânului, dar nici stăpânul nu poate fi considerat în afara raportului cu sluga:

> Adevărul conştiinţei independente este deci conştiinţa servilă.

> Această conştiinţă apare anume mai întâi în afară de sine şi nu ca fiind adevărul conştiinţei-de-sine. Dar, aşa cum stăpânirea a arătat că esenţa ei este inversul a ceea ce ea vrea să fie, tot astfel servitutea va deveni în realizarea ei deplină contrariul a ceea ce este în mod nemijlocit (Hegel: 2000, p. 117).

168. Relaţia dintre patron şi client, arată Scott, are patru trăsături care o diferenţiază de alte relaţii dintre membrii unui grup social. Prima este aceea că ea exprimă întotdeauna o reciprocitate. O a doua trăsătură este aceea că între cei doi actori există o inegalitate puternică în privinţa schimbului de bunuri, care reflectă o disparitate în ceea ce priveşte resursele acestora. În mod obişnuit, patronul deţine o poziţie cvasimonopolistă: el este singurul furnizor al bunului dorit de client (adesea, el are şi o poziţie de oligopol – ceea ce îi întăreşte şi mai mult capacitatea de a influenţa rezultatul schimbului cu clientul). Or, o astfel de poziţie determină o distorsionare gravă a relaţiei în favoarea lui.

A treia trăsătură definitorie a relaţiei patron-client este aceea că cei doi actori stau faţă în faţă: avantajul relaţiei este că recurenţa interacţiunilor dintre cei doi actori produce mult mai uşor încredere şi promovează comportamente de reciprocitate. Cum accentuează Powell (1970, p. 412), „dezvoltarea şi menţinerea unei relaţii între patron şi client depind covârşitor de contactele faţă în faţă între cele două părţi”.

În sfârşit, Scott argumentează că relaţia patron-client angajează persoanele ca atare, nu doar prin aceea că ele joacă anumite roluri: ele sunt implicate nu doar neutru, ci prin legături afective (care nu sunt cuprinse în relaţiile contractuale reci dintre oameni).

169. Resursele pe care le are un patron pentru a-şi atrage o clientelă pot fi diverse. Dar de fiecare dată el trebuie să aibă mai multe astfel de resurse şi, de asemenea, să se asigure că acest lucru este cunoscut de ceilalţi actori. Resursele pot fi, de exemplu, o expertiză mai mare (avocatul, doctorul, profesorul, liderul religios, şeful militar local etc.); sau pot consta în capacitatea de a avea un control direct asupra unor proprietăţi (precum pământul, mai cu seamă atunci când acesta este o resursă foarte limitată). Sau, resursele de care dispune cineva pot consta în aceea că, în virtutea postului sau al poziţiei într-o ierarhie (politică, administrativă, religioasă, academică etc.), el/ea poate distribui bunuri către ceilalţi (Scott: 1972).

170. Într-o bine cunoscută carte (Putnam, Leonardi, Nanetti: 2001), autorii argumentează, referitor la situaţia din Italia, că „implicarea politică în regiunile mai puţin civice este determinată şi constrânsă

de o reţea personalizată de relaţii patron-client, şi nu de angajamente programatice faţă de problemele publice" (p. 115). Ca urmare, „politica din regiunile mai puţin civice este determinată de relaţii verticale de autoritate şi dependenţă, concretizate prin reţeaua relaţiilor de tip patron-client. Politica este aici, în esenţă, mai elitistă. Relaţiile de autoritate din sfera politică oglindesc perfect relaţiile de autoritate din mediul social general" (p. 117).

171. Am folosit ediţia: *Regulamentele Organice ale Valahiei şi Moldovei*, Întreprinderile „Eminescu", Bucureşti, 1944.

172. Cartea lui Downs a fost publicată prima dată în 1957. În româneşte, modelele de acest fel sunt prezentate, de exemplu, în Andrei Miroiu (2006) şi, mult mai pe larg, în Ungureanu *et al.* (2015).

173. Uneori, un număr mai mic de voturi este suficient; ca urmare, propriu-zis partidele şi liderii lor nu vor maximizarea voturilor, ci mai curând maximizarea probabilităţii de a obţine rezultatul electoral dorit.

174. Să ne gândim la situaţia din 2008, când trei partide au dominat alegerile locale: PSD, PNL şi PDL.

175. În sistemul electoral românesc, alegerile generale vin de obicei la câteva luni după cele locale. Se ştie că în localităţile în care un partid a ieşit câştigător clar, în alegerile generale distanţa dintre acesta şi celelalte partide rămâne de asemenea foarte ridicată. De multe ori se consideră că explicaţia este simplă: e vorba de faptul că preferinţele votanţilor tind să se conserve, să rămână aceleaşi cel puţin un anumit timp. Wilson (1961) sugerează şi o explicaţie alternativă: la nivel local, partidele învinse au intrat în negocieri cu cel câştigător pentru a obţine resurse locale (de exemplu, un număr de slujbe în sectorul public pentru propriii susţinători) în schimbul unei implicări nu foarte viguroase în alegerile generale.

176. Aranjamentele instituţionale electorale şi, în general, instituţiile publice au efecte semnificative asupra deciziilor guvernamentale în ceea ce priveşte alocările de fonduri publice pentru producerea de bunuri publice şi private, căutarea de rente – în general în distorsiunile în cheltuirea fondurilor publice. O variabilă importantă este capacitatea politicienilor de a face promisiuni pre-electorale credibile. Când politicienii nu pot face promisiuni credibile, atunci într-o societate în care sistemul electoral este proporţional căutarea de rente este mai mică decât într-una în care sistemul electoral este majoritar; dacă însă promisiunile politicienilor sunt credibile, atunci într-o societate în care sistemul electoral este proporţional căutarea de rente este mai mare decât într-una în care sistemul electoral este

majoritar (Persson, Tabellini: 2000).

177. Relaţia nu este însă simplă. Aşa cum arată Kitschelt (2007), patronajul poate fi redus atunci când intră în joc mai multe instituţii.

178. Distincţia dintre cele două aspecte provine de la Scott (1972, p. 97).

179. De bună seamă, în situaţiile concrete întâlnim o predominare mai mare a raporturilor anonime sau, dimpotrivă, personale.

180. Vitalitatea structurilor de tip patron-client, consideră Scott (1972), se reazemă pe trei piloni: 1) pe piaţă persistă inegalităţi (privitoare la avere, status, putere) care o lungă perioadă de timp au fost considerate legitime; 2) nu există garanţii ferme, instituţionale (deci aplicabile uniform, legal şi eficient) că persoana beneficiază de securitate fizică ori de securitatea averii, statusului sau poziţiei ei; 3) relaţiile patron-client au capacitatea de a promova cooperarea dintre persoane care nu fac parte din aceeaşi familie (în cazurile în care relaţiile de familie sunt inadecvate în aceste scopuri). Cea de-a treia condiţie vizează aşadar situaţiile în care, pe de o parte, viaţa socială cere o cooperare mai exinsă decât cea în cadrul familiei sau rudelor (sau chiar al satului), dar instrumentele instituţionale ale statului (fie că iau în considerare categorii tradiţionale precum religia sau etnia, fie categorii moderne precum clasa sau profesiunea etc.) nu funcţionează impersonal şi eficient.

Cum se va vedea imediat mai jos în acest paragraf, cele trei condiţii sunt încă îndeplinite în cadrul stării naturale descrise de North şi colaboratorii săi (2009).

181. Vezi şi Putnam *et al.* (2001, p. 163). Reciprocitatea generalizată e presupusă, de exemplu, în funcţionarea aşa-numitelor asociaţii de credit prin rotaţie, care au existat pe toate continentele (p. 186). La noi le-am cunoscut sub numele de „roată”: un număr de persoane (în jur de 10-15) conveneau ca lunar (de exemplu, în ziua salariului) să contribuie cu o sumă de bani care era dată în întregime uneia dintre ele; chiar dacă cineva a primit într-o lună aceşti bani, ea continua să îşi plătească partea până când fiecare ajungea să ia banii. Evident, roata presupunea că există instrumente pentru a asigura că fiecare va respecta regula.

182. Sigur, se poate susţine că relaţia rămâne diadică: între exact două entităţi, dintre care însă una constă într-un grup de oameni. Nu cred însă că această interpretare e corectă, fiindcă protecţia oferită este în multe situaţii una distribuită; satul poate să răspundă ca unitate cerinţelor impuse de protector, dar obligaţiile sunt şi individuale (sau pe gospodării individuale).

183. Am amintit această conceptualizare în subcapitolul 2.1.

184. Aici am din nou în minte distincţia lui Olson între coaliţii restrânse şi coaliţii cuprinzătoare.

185. Adesea, reciprocitatea nu era notată fiindcă bunul oferit de bandit era nu privat, ci colectiv.

186. Abordarea pe care o propune Vlăsceanu poate fi astfel interpretată ca o argumentare în exact acest sens; ca urmare, cele mai multe dintre susţinerile sale rămân valabile.

187. Anterior a existat un alt tip de ordine socială, care a caracterizat grupurile mici sociale de culegători-vânători. Deşi aceasta e cea mai lungă (de peste un milion de ani), aici nu va fi avută în vedere.

188. Terminologia folosită de North şi colegii săi ridică o problemă de traducere. Ei folosesc expresia *natural state* şi e tentant să se traducă prin „stat natural", având în vedere că în limba engleză *state* poate însemna şi stat, dar şi condiţie, poziţie sau stare. Dacă am proceda astfel, se poate însă crea confuzie între stat în sens de societate organizată într-un anumit fel (în care predomină un anumit tip de aranjament instituţional) şi organizaţia numită stat. Aceasta din urmă este identificată cu reţeaua de relaţii din cadrul coaliţiei dominante (North, Wallis, Weingast: 2009, p. 41). De aceea am preferat să traduc *state* prin „stare" de fiecare dată când acest termen apare în expresia *natural state*.

189. Vlăsceanu citează la un moment dat (2001, p. 58) din North (1990, p. 9), care argumenta că în societăţile tradiţionale cadrul instituţional „favorizează activităţile care promovează mai ales distribuţia, şi nu producţia, care creează monopoluri mai degrabă decât condiţiile competitivităţii, şi care restrânge, şi nu extinde oportunităţile".

190. Această cerinţă este de-a dreptul banală şi de multe ori nici nu mai e formulată explicit. Este greu să întâlnim lucrări în care să fie acceptată ideea că statul nu e o construcţie organizată. De aceea (mai mult ca anecdotă) aş menţiona aici un exemplu în acest sens. E vorba de celebrul pasaj din *Programul Partidului Comunist Român* (1975, p. 23) în care se susţine că, odată cu retragerea romană din Dacia, pe acel teritoriu a rămas un „stat neorganizat", incapabil să lupte şi să opună rezistenţă în faţa migratorilor. Unele constructe conceptuale, precum acesta, sunt inerent contradictorii.

191. Este de notat totuşi că relaţia e doar de lungă durată şi nu se extinde perpetuu: raporturile interindividuale sunt personale într-o stare naturală, în timp ce perpetuitatea presupune o extindere a unui tip de relaţii între actori dincolo de limitele vieţii fiecăruia dintre ei; situaţie care caracterizează, aşa cum am menţionat deja, societăţile cu acces deschis.

192. Nu voi analiza aici felul în care e posibilă tranziţia de la o stare naturală la o ordine cu acces deschis. Din starea naturală matură e posibil să apară o societate cu acces deschis. Aşa ceva se întâmplă în două etape:

> Mai întâi, un stat natural trebuie să dezvolte aranjamente instituţionale care permit elitelor să creeze posibilitatea constituirii unor relaţii impersonale în interiorul acestora. În al doilea rând, tranziţia începe propriu-zis atunci când coaliţia dominantă ajunge la concluzia că este în interesul elitelor să extindă schimburile impersonale din cadrul elitei şi să instituţionalizeze accesul deschis al elitelor la organizaţii (North, Wallis, Weingast: 2009, p. 26).

Autorii subliniază însă în repetate rânduri că abordarea lor nu implică existenţa unor condiţii necesare şi generale care să transforme o societate cu acces limitat într-o societate cu acces deschis. La fel ca şi Olson (1993), ei lasă apariţia democraţiei mai curând pe seama accidentelor din istorie.

193. E de notat totuşi că acest fenomen – ocolirea regulilor – este relevant atunci când avem în vedere instituţiile fugii de competiţie. Căci ocolirea regulii deschide calea creării de nişe neconcurenţiale.

194. Îi mulţumesc Iuliei Ciobotaru pentru sprijinul în construirea acestui exemplu.

195. Legea trata o asemenea situaţie ca una în care tatăl şi-a exercitat un drept, iar nu ca una în care s-a comis o crimă.

196. Unii autori (de exemplu, Veyne: 1994, p. 40) au putut conchide că paricidul, în aceste condiţii, apărea pentru destul de mulţi cetăţeni romani ca o soluţie raţională de comportament.

197. Cumpărarea şi vânzarea unor *res mancipi* (terenuri, construcţii, sclavi, cai, vite) devenea efectivă (cumpărătorul devenea stăpân deplin al bunului respectiv) dacă era formalizată ca *mancipatio* sau *mancipium* (însemnând „a fi luat cu mâna”); pentru aceasta era nevoie de prezenţa a cinci cetăţeni romani adulţi ca martori şi de un şaselea ca *libripens*, adică persoană neutră care balansează între părţi.

198. Era de ajuns însă ca fiica, nepoţii, nepoatele şi ceilalţi copii sub putere să fie daţi numai o singură dată.

199. Se pare că, cel puţin din secolul al III-lea, emanciparea devenise destul de comună. Motivele practicării ei par mai degrabă legate de chestiunile ce ţin de drepturile de proprietate decât de celelalte constrângeri impuse asupra *filii familias*. Cel mai important avantaj al independenţei legale era acela al posibilităţii de a obţine şi a dispune de proprietate. Dezavantajele principale erau acelea că fiul

nu avea *pater potestas* asupra copiilor săi născuţi înainte de a deveni *sui iuris* (care rămâneau sub autoritatea tatălui ce şi-a eliberat fiul) şi, atât pentru fii, cât şi pentru fiice, faptul că nu mai aveau drept de moştenire la moartea tatălui.

200. În prezentarea acestui exemplu m-am sprijinit pe mai multe lucrări asupra dreptului roman, între ele îndeosebi Longinescu (1929), Hadley (1902) şi Gardner (1993).

201. Aceste stimulente sunt economice. Nu voi avea în vedere stimulentele negative folosite în perioada socialistă, precum munca forţată sau închisoarea. În perioada târzie a regimurilor socialiste, rolul stimulentelor economice a fost mult mai important decât cel al stimulentelor negative.

202. Dată fiind descrierea firmelor în termenii teoriei mulţimilor, condiţia de discernabilitate este echivalentă cu axioma extensionalităţii pentru aceasta: cerinţa ca două mulţimi care au aceiaşi membri să fie identice.

203. Acest rezultat poate fi demonstrat formal. Aici vreau doar să indic la modul general ce înseamnă a evita o regulă.

204. Ele nu sunt deci contradictorii, căci au un set comun de supoziţii, chiar dacă interpretează diferit rolul formelor şi, respectiv, al fondului.

205. Aceasta îmi pare teza centrală a argumentării lui Schifirneţ (2007).

206. O abordare interesantă a acestei probleme îi aparţine lui Patapievici (2014), care consideră că avem a face cu un argument al „formelor fără fond", prin care se produce o explicaţie.

Patapievici consideră că argumentul lui Maiorescu ar consta din trei paşi: „o condamnare (judecata asupra efectelor), o explicaţie istorică (judecata asupra cauzelor) şi o soluţie (judecata asupra viitorului este o judecată de adevăr asupra fundamentelor)" (2014, p. 116). În mare, cred că e corect să se distingă cei trei paşi. Aici, pentru a prezenta mai simplu reconstrucţia mea, i-am pus împreună pe primii doi. Dar nu am admis că al doilea constă într-o explicaţie: explicaţia este întregul argument. Pe de altă parte, cred că nu este corect să formulăm un argument în care se amestecă fără discernământ judecăţi de valoare (de „condamnare") cu judecăţi care exprimă relaţii cauzale (dar şi cu judecăţi a căror caracterizare, cu toată bunăvoinţa, nu o înţeleg – „judecăţi de adevăr"). Voi deosebi între schema explicativă FFF şi interpretarea ei normativă, pentru a permite o înţelegere mai puţin confuză.

207. Pentru Dobrogeanu-Gherea (1977, p. 107), chestiunea formei fără fond este reformulată ca distincţia (dacă nu chiar abisul) dintre

starea formală de drept şi starea reală de fapt. Ar fi vorba într-un fel de două tipuri diferite de existenţe: una „reală”, constând în ceea ce în mod obişnuit tratăm ca reprezentând faptele, şi o alta „pe hârtie” sau conceptuală sau „deontică” (ideală), care duce o viaţă de aparenţă (p. 110). Autorul nu este clar. Căci cele două feluri de existenţe nu par, într-un alt context, distincte. Într-adevăr, Dobrogeanu-Gherea distinge două soluţii de a înlătura această contradicţie: fie se reduce starea de drept la cea de fapt, fie se ridică starea de fapt până la înălţimea celei de drept (p. 109). Prima este soluţia conservatoare, maioresciană; cea de-a doua e susţinută de el. Dar dacă se poate trece de la un tip de stare la cealaltă, nu mai poate fi presupusă o diferenţă de natură între cele două stări. Or, astfel soluţia ar fi să se admită că în ambele stări este vorba de ceva comun. Ce? – un răspuns arată către ideea de instituţie.

208. Vezi, de exemplu, VH (2014, pp. 59, 263, 289 etc.). Vlăsceanu notează că, recunoscând existenţa decalajului faţă de societăţile europene dezvoltate,

> opţiunile identificate erau fundamental similare în premisă (*i.e.* instituţiile înainte de toate!), dar erau opuse în privinţa tipurilor de instituţii care ar fi fost de considerat ca referenţiale: fie ar fi fost de optat *în prezent* pentru instituţiile occidentale, întrucât acestea ar fi putut genera un *viitor* al convergenţei europene, fie ar fi fost de perseverat pe calea istorică a instituţiilor autohtone tradiţionale, întrucât nu ar exista un viitor rupt de trecut, iar prezentul ar purta trecutul în interstiţiile sale (VH: 2014, pp. 30-31).

209. Referinţa la un anumit „specific naţional” este de asemenea formulată adesea. Nu mă hazardez să discut aici această chestiune, care în opinia mea trimite la abordări teoretice desuete.

210. Urmându-l pe G. Ibrăileanu, Vlăsceanu formulează la un moment dat distincţia ca fiind cea dintre instituţiile asimilării şi instituţiile spiritului critic (p. 286).

211. Aici, ca şi mai devreme în secţiunea 4.2, explicaţia este tratată ca un argument. Se observă uşor că în cele ce urmează voi reconstrui forma fără fond ca o schemă argumentativă de tip nomologic.

Subliniez că, fiind vorba de o schemă explicativă, nici premisele şi nici concluzia nu sunt realmente propoziţii, ci la rândul lor mai curând variabile propoziţionale. Ele abia devin propoziţii când sunt adoptate şi elaborate anumite interpretări teoretice.

212. Mi-e greu să admit că sugestia lui Maiorescu, potrivit căreia ar fi fost mai bine să abandonăm drumul deja parcurs de adoptare fie şi precară a noilor forme, era şi fezabilă.

213. Nu iau în seamă argumentaţii de tip protocronist.

214. Alte două condiţii cred că sunt esenţiale pentru a reuşi transformarea schemei explicative FFF într-o explicaţie efectivă: 1) o elaborare minuţioasă a ce înseamnă fond şi a ce înseamnă formă; şi 2) o elaborare minuţioasă a relaţiei dintre forme şi fond. Pe aceste coordonate centrale se înscrie disputa dintre marile şcoli din cultura română, dintre cea a lui Maiorescu şi cea a lui Lovinescu.

Să notăm aici că, odată ce sunt formulate construcţii elaborate ale celor două condiţii, premisele teoretice din schema explicativă FFF sunt transformate din funcţii propoziţionale în propoziţii propriu-zise. Astfel, o premisă de forma condiţională $C \rightarrow F$ va avea un înţeles precis. Consecventul ei (redat prin F) va include o susţinere de genul: formele sunt (nu sunt) potrivite, sunt (nu sunt) adecvate fondului.

215. Formele – dacă sunt considerate ca instituţii construite de stat, cu caracter juridic şi formulate explicit – pot fi uşor detectate şi înţelese. Maiorescu chiar insistă că ele ţin de aparenţe, de ceea ce e superficial. Fondul este cel care ridică întrebări. Căci el nu este deloc uşor de detectat. În paragraful anterior, când am formulat schema explicativă FFF, ceea ce ţine de fond a fost oarecum înţeles ca analog conceptelor teoretice, cu referinţe nu neapărat vizibile. Fondul este înţeles adesea nu atât într-un sens mai material – obiceiurile pământului –, ci mai cu seamă într-unul spiritual („spirit naţional”, autohton).

216. Deşi poate doar în interesul lor de lungă durată – fapt care nu inhibă tentaţia multor membri ai elitei de a se comporta oportunist.

217. Şi cu atât mai mult nu decurge din aceea că „fondul” ar avea numite trăsături specifice, de care instituţia formală, fiind împrumutată, nu ţine cont.

218. La fel, Moş Crăciun cu haine roşii este împământenit, ba chiar sărbători ca Halloween sau Valentine’s Day sunt aproape asimilate; muzica preferată de foarte mulţi este cea produsă în Occident etc.

219. Pe care românii plecaţi la muncă în ţările vest-europene şi l-au asumat. Mai mult, de cele mai multe ori destinaţia era un loc în care funcţionau instituţii diferite de cele de acasă; or, adaptarea rapidă şi chiar profundă, cvasigenerală, a celor plecaţi indică faptul că diferenţa dintre costuri şi beneficii a avut o valoare îndeajuns de ridicată în favoarea celor din urmă. Faptul că cei mai mulţi români au ales să meargă în ţări precum Spania sau Italia sugerează acelaşi lucru: acolo, costurile adaptării erau mai mici, dată fiind înrudirea dintre limba română şi cea vorbită în acele ţări (şi, de asemenea, date fiind alte similitudini culturale). De bună seamă, am aici în

vedere o adaptare suficientă pentru ca stabilirea în acele ţări să fie decisă, dar şi satisfăcătoare pentru a asigura beneficii superioare costurilor. O adaptare „perfectă” într-un cadru instituţional foarte diferit pesemne că cere un timp mult mai îndelungat, precum şi costuri şi beneficii pe măsură.

220. Repet, nu avem de ce să ne întoarcem spre explicaţii care să invoce alte entităţi (de genul caracterului naţional, al spiritului naţional etc.) în afara actorilor individuali şi a acţiunilor lor. (Briciul lui Occam îşi are şi aici o aplicare potrivită.)

221. David (1985) dă un exemplu clasic în acest sens: modul în care tastatura QWERTY, constând în trei rânduri de litere – şi pe care cu toţii o cunoaştem azi, fie că am învăţat-o pe vremea când existau maşini de scris, fie că am făcut cunoştinţă cu ea pe tabletă sau pe telefonul mobil –, s-a impus în anii 1890 şi nu a fost schimbată nici până azi. Pe măsura trecerii timpului, costurile renunţării la această tastatură au devenit, din motive diferite, mult prea mari – chiar dacă s-a putut demonstra că alte forme ale tastaturii ar fi fost mai eficiente.

222. Încălcarea directă a regulilor care ţin de instituţiile formale nu este o opţiune uşoară, fiindcă ea ridică mult costurile pe care trebuie să le suporte actorii.

223. Nu insist aici, dar cred că soluţia ieşirii din această dificultate este cea a creării condiţiilor ca elita să dezvolte un interes cuprinzător, în sensul lui Olson: atunci ea va acţiona nu doar în favoarea ei, ci şi într-un interes mai larg social.

Dar acest drum duce în alte zone, pe care le-am tratat în mai multe rânduri, atât în acest capitol, cât şi în cel anterior. De aceea nu voi reveni aici asupra acestei chestiuni.

224. Vezi, de exemplu, art. 669 din *Cod*, care nu făcea nicio deosebire între copii pe temeiul sexului în ceea ce priveşte succesiunea.

225. Tiparele de comportament de felul invidiei, care insistau pe păstrarea *status quo*-ului, sunt un exemplu pe care îl voi discuta în secţiunea următoare a acestui capitol.

226. Este mai probabil ca elitele să piardă în astfel de cazuri; de aceea membrii lor sunt mai dispuşi să defecteze. În plus, aceştia au o capacitate mai mare fie de a ieşi efectiv din comunitate, fie de a face apel la o gamă mai variată de alternative de acţiune.

227. Acest argument aduce în discuţie ideea de putere şi de exercitare a acesteia. Cum a arătat cu forţă St. Lukes (2005), puterea se exercită în trei feluri (are trei „feţe”): 1) când există conflicte observabile deschise; 2) când apar nedecizii, conflicte ascunse asupra

problemelor sau problemelor potenţiale; 3) când consensul este numai aparent, în realitate existând un conflict latent între interesele actorilor politici. Cel de-al treilea fel de exercitare a puterii e semnificativ aici: atunci când nu există nici măcar un conflict ascuns, pentru că preferinţele, ideile, credinţelor oamenilor pot să fie manipulate, schimbate de către actorii politici astfel încât ele să nu mai reflecte propriile lor interese. De pildă, ei ajung să-şi accepte rolul în societate, să nu mai fie în stare să gândească alte alternative decât cele formulate de actorii care exercită puterea, ba chiar să considere că situaţia existentă este neschimbabilă, naturală. „A presupune că absenţa nemulţumirilor înseamnă un consens veritabil înseamnă să excluzi pur şi simplu posibilitatea existenţei unui consens fals sau manipulat.” (p. 28)

228. Concluziile lui Platteau şi Wahhaj au în fundal două tipuri de asumpţii. Mai întâi, ei folosesc câteva modele simplificate de teoria jocurilor. În al doilea rând, au în vedere îndeosebi cazuri concrete preluate din societăţi nu foarte evoluate din Africa şi Asia. Susţinerea mea, că inclusiv reformele radicale pot fi eficiente, e făcută în speranţa că vor putea fi dezvoltate unele modele mai complicate, dar şi în aceea că acestea vor lua în considerare şi exemple provenite din ţări mai dezvoltate.

229. Aşa cum am argumentat în secţiunea 4.3, este greşit să se presupună că întotdeauna beneficiile elitelor ar fi scăzut dacă ele ar fi aplicat consecvent instituţiile incluzive.

230. Una dintre cele mai vechi observaţii, adesea citată, că dacă membrii unui grup de oameni nu cooperează atunci rezultatul e prost pentru fiecare, se găseşte la Herodot. Scria acesta:

> După indieni, neamul tracilor este cel mai mare dintre toate popoarele; dacă ar avea o singură conducere şi ar fi uniţi în cuget, ei ar fi, după părerea mea, de neînfrânt şi cu mult cei mai puternici dintre toate seminţiile pământului. Dar unirea lor e cu neputinţă şi nu-i chip să se înfăptuiască, de aceea sunt ei slabi (Herodot: 1961, V. 3).

Pe autor îl uimea nu faptul că tracii nu se uneau, nu coopereau, ci ceva mai mult: unirea lor părea să fie cu neputinţă. Herodot nu spune de ce cooperarea dintre traci nu putea fi atinsă. A luat-o ca pe un fapt – atât de natural, încât nici măcar nu mai cerea explicaţie. Un fapt evident.

Dar cu siguranţă că – în cazul general – trebuie totuşi să încercăm să răspundem la întrebarea: de ce în unele comunităţi cooperarea dintre oameni devine atât de greu de realizat?

231. Este foarte important să subliniez acest termen: „neapărat”. El

indică, în fraza din care face parte, că obţinerea unor rezultate proaste nu este implacabilă: se poate ca, într-o situaţie în care e nevoie de cooperare socială, să se ajungă totuşi la rezultate foarte bune. Problema este că nu se întâmplă mereu aşa. De aceea, raţional este bine să avem în vedere ca astfel de posibilităţi să fie îngrădite, dacă nu chiar eliminate.

232. Le-am prezentat totuşi aici pentru că nu strică niciodată să ne reamintim lucrurile de bază; şi, în al doilea rând, pentru că am vrut încă o dată să scot în evidenţă tipul de abordare folosit.

233. Şi: fii mulţumit cu ceea ce ai! Acest îndemn se construieşte ca o întărire ideologică eficientă.

234. În acest paragraf mă voi axa pe disputa dintre aşa-numiţii economişti morali şi susţinătorii tezei ţăranului raţional. Vezi în acest sens Scott (1976), respectiv Popkin (1979).

235. Ea provine de la economiştii morali.

236. Una dintre cele mai importante analize ale cauzelor mişcărilor ţărăneşti este realizată de Moore (1966). Pentru Moore, ideea centrală era că problema ţărănească nu poate fi înţeleasă decât în contextul mai larg al societăţii: „Înainte de a te uita la ţărănime, este necesar să te uiţi la întreaga societate”. Mişcările ţărăneşti trebuie relaţionate cu acţiunile celorlalte clase sociale.

Ca urmare, Moore elimină ca neadecvate explicaţiile după care răscoalele din secolele al XIX-lea şi XX se datorează unor schimbări în situaţia ţăranilor: scăderea nivelului de trai al ţăranilor (ceea ce, strict vorbind, nici nu a fost adevărat: chiar şi pentru societatea românească din preajma răscoalei din 1907, viaţa ţăranilor nu devenise mai grea decât în perioada anterioară) sau nemulţumirile lor legate de viaţa de lux a marilor proprietari de pământ, de tot mai marea adâncire a inegalităţilor sociale ori de faptul că aşteptările lor nu sunt îndeplinite.

Moore notează că deteriorarea lentă a condiţiilor economice poate fi acceptată ca o situaţie normală, în special atunci când alte opţiuni nu sunt disponibile. Dar o schimbare bruscă, îndeosebi dacă este în răspărul regulilor şi obiceiurilor acceptate, poate să declanşeze o reacţie puternică.

> Cele mai importante cauze ale revoluţiilor ţărăneşti au constat în absenţa unei revoluţii comerciale în agricultură a claselor superioare proprietare de pământ, precum şi în supravieţuirea concomitentă a instituţiilor sociale ţărăneşti în epoca modernă, în care ei sunt supuşi unor noi stresuri şi cerinţe uriaşe. Aşadar, o cauză importantă a revoluţiilor ţărăneşti a fost slaba legătură instituţională între societatea

ţărănească şi clasele superioare, alături de caracterul exploatator al relaţiei (Moore: 1966, pp. 477-478).

Cauza revoltelor ţărăneşti este deci dublă: pe de o parte, noile relaţii economice nu au devenit dominante, pe de altă parte, nici vechile relaţii nu au fost eliminate.

237. Aici Dobrogeanu-Gherea citează din Gh. Maior, *România agricolă* (1895, p. 82). De menţionat că Dobrogeanu-Gherea nu este de acord cu interpretarea morală a acestei stări de lucruri.

238. În plus, pentru ca o asemenea concentrare a proprietăţii să poată avea loc, era nevoie ca instituţia proprietăţii să fie îndeajuns de flexibilă pentru a permite uşor tranzacţionarea terenurilor – ceea ce în neoiobăgie, după Gherea, nu era posibil. De exemplu, încă din 1864 s-a decretat că pământul este inalienabil, deci nu poate fi vândut. O situaţie asemănătoare am avut şi în anii 1990: prin Legea nr. 112/1995, casele cumpărate de foştii chiriaşi nu puteau fi vândute decât după zece ani de la data cumpărării.

239. Subiacentă acestei poveşti este o problemă foarte serioasă privind rolul instituţiei pieţei. Ideea ar fi aceea că instituţia pieţei este una pe care ţăranul o poate alege dintre mai multe alternative. O astfel de alternativă ar fi cea a instituţiilor locale, pe care el le-ar prefera. De ce? Căci acestea i-ar asigura ca dată subzistenţa (el va cădea sub acea limită doar dacă întreaga comunitate va cădea). Am notat deja în capitolul 2 relevanţa unei asemenea concluzii, atunci când o legăm, de exemplu, de teza lui K. Polanyi (1957), după care instituţia pieţei nu a fost predominantă în societăţile anterioare celor moderne.

240. O metaforă a lui Scott (1976) este pertinentă: ţăranul este ca o persoană care stă într-o apă care îi vine până la gât; iar orice val ar putea să îl facă să se înece.

241. O problemă pentru abordarea lui Scott (1976), pe care am descris-o aici, este aceea că el nu are o teorie a agregării preferinţelor individuale. Ce ne determină să admitem că preferinţele ţăranilor individuali vor produce un răspuns colectiv de un anumit fel? De exemplu, Scott zice că, date fiind condiţiile în care trăiesc, ţăranii nu doar că vor rezista schimbărilor tehnologice care se caracterizează printr-un risc ridicat, ci şi că ei se vor răscula. Problema este cum vor ajunge ţăranii să producă acel bun colectiv care este acţiunea colectivă de a se răscula.

242. Seceta din 1864-1865, împletită cu disfuncţionalităţile în aplicarea reformei agrare, a provocat multă suferinţă; perioade de secetă resimţite greu de populaţia României au fost până după cel de-al Doilea Război Mondial, în 1946-1947.

243. Această proprietate este fundamentală pentru orice convenţie umană.

244. Lipseau două condiţii minimale în care să se dezvolte comportamente cooperante: a) predictabilitatea comportamentului celorlalţi; şi b) siguranţa că regulile vor fi respectate.

245. Există o uriaşă varietate de mecanisme prin care în societăţile omeneşti s-a reuşit efectiv reducerea incertitudinii. În literatura românească sunt remarcabile studiile lui C. Zamfir (1977; 1990). Una dintre cele mai importante contribuţii ale autorului român constă în argumentul că societăţile umane au încercat să reducă incertitudinea nu numai prin mecanisme cognitive – cunoaşterea este leacul pentru necunoaştere –, ci şi prin mecanisme non-cognitive. Dacă suntem în incertitudine, nu avem cum să susţinem că o alegere este cognitiv superioară alteia. Dar există o altă cale de a face ca alegerea să pară bună. Anume, susţinând că am reuşit să elaborăm şi să apelăm la anumite mecanisme sigure de alegere. Dacă aceste mecanisme au ele însele o valoare ridicată, alegerea pe baza lor de asemenea trebuie să capete o plusvaloare. Tradiţia este unul dintre cele mai importante instrumente colective prin care anumite alegeri – cele practicate de o comunitate şi dovedite că sunt satisfăcătoare – sunt învestite cu o valoare suplimentară. Charisma, continuă Zamfir în spirit weberian, joacă un rol crucial când soluţiile familiare nu sunt disponibile.

Un al treilea tip de mecanism folosit constă în „criteriile mascate de alegere aleatoare”. Acestea sunt cel mai adesea aleatoare, dar în diferite feluri sunt învestite cu o valoare uriaşă. A da cu zarul pentru a vedea cum vei acţiona e desigur un mod de a alege aleator. Dar dacă eşti convins că voinţa divină se manifestă prin rezultatul aruncării zarurilor, atunci acţiunea ta nu mai e deloc un produs în incertitudine. (Şi acelaşi lucru se întâmplă atunci când sunt consultate astrele sau oracolele, când se instituie zile faste şi nefaste pentru anumite activităţi etc.) Un al patrulea mecanism de a ataşa o valoare suplimentară deciziei este acela al delegării autorităţii – către persoane cu autoritate epistemică sau, dimpotrivă, către instanţe instituţionale. Acestea produc şi aplică norme, iar astfel se creează un mediu predictabil în care se pot face alegeri. Aplicarea normelor face ca probleme extrem de complexe, cu un grad ridicat de incertitudine, să poată fi soluţionate uşor de persoane fără vreo specializare ridicată, precum birocraţii din toate societăţile contemporane (Zamfir: 1990, pp. 74-82.)

246. Totuşi, nu îndeajuns de diferite: Vlăsceanu, am văzut, susţine că o

constantă a fost reprezentată de dominaţia instituţiilor extractive.

247. Instituţiile creează ordine şi ca urmare ele reduc incertitudinea. Aici am însă în vedere doar acel tip de incertitudine care asigură actorii că se îndepărtează de pragul supravieţuirii.

248. O referire similară la astfel de constrângeri către egalizare se află într-o relatare a călătoriei efectuate în 1589 în Ţara Românească şi Moldova de englezul Henry Cavendish (jurnalul care cuprinde această relatare e de fapt scris de un servitor al lui Cavendish, numit Fox): „Domnul acestei ţări plăteşte tribut turcilor şi ia mult de la ţăranii săraci… dar dacă s-ar fi aflat despre unul că ar fi bogat, domnul l-ar sărăci de îndată” (Holban *et al.*: 1971, p. 294; pentru o prezentare a Jurnalului lui Cavendish, vezi şi Cernovodeanu: 1970). Desigur că interpretarea cea mai directă a acestui pasaj este aceea că domnitorul voia să extragă cât mai multe bunuri de la ţărani. Dar e posibilă şi interpretarea că scopul domnului era acela de a egaliza, probabil prin taxe, de a-i face pe toţi ţăranii similari (chiar dacă săraci), astfel încât societatea să rămână stabilă. Faptul că un nivel (chiar foarte jos) pentru ţărani este acceptat e descris de Cavendish în mod explicit: dările sunt percepute de la ţărani pentru viile lor, „deoarece «aceştia» nu plătesc dijmă pentru pământul lor, ci plătesc pentru întreaga lor familie după capete şi după ce această «dare» este plătită, au grijă să nu mai fie supăraţi «de alte dări»”. Când este la nivelul de jos, ţăranul se aşază într-o lume predictabilă: ştie cât are de plătit, nu mai este supus altor cerinţe.

249. O comunitate care inhibă schimbarea comportamentelor ce urmăresc acumularea de bunuri întâmpină problema iminentei diminuări a utilităţii marginale. Când cineva încearcă să obţină mai multe bunuri materiale (mai multe oi: mai mândre şi mai cornute), costurile sale – chiar dacă iniţial succesul este mai mare – cresc pe măsură ce acumulează mai mult. Căci bunurile sunt mai dificil de gestionat, costul per unitate de bun creşte (de exemplu, trebuie să păşuneze mai departe de sat) etc. Pe de altă parte, se obţine mai puţină utilitate per unitate de bun: dacă cea mai mare parte a produselor obţinute din păstorit sunt folosite în propria gospodărie, este evident că aşa ceva se întâmplă. Dar se întâmplă la fel dacă produsele nu ajung să se vândă pe piaţă sau dacă ceilalţi membri ai comunităţii locale nu le achiziţionează (pentru că, de exemplu, îşi reduc consumul).

250. În general, starea de provizorat duce la delegitimarea instituţiilor formale: Vlăsceanu îl aminteşte aici pe Dobrogeanu-Gherea, care nota „faimoasa noastră neaplicare a legilor” (p. 273).

251. Citatul dat aici e puţin diferit de cel inclus în VH (2014, p. 273), pentru că am utilizat o altă lucrare a lui C.C. Giurescu.
252. Vlăsceanu este în dezacord cu interpretarea lui Giurescu: din perspectiva acestuia, „autovictimizarea istorico-geografică este convertită justificativ în instituţia precară a provizoratului constructiv" (p. 273).
253. Un alt exemplu: „Singura perseverenţă a luat o formă dramatică: dependenţe individuale multiple, emancipări şi libertăţi individuale puţine, individualizări economice şi politice amânate, toate întreţinute cu asiduitate de o elită politică şi economică extractivă sau prădalnică" (p. 296).
254. La un moment dat, Vlăsceanu pare să propună o imagine aproape troţkistă a evoluţiei societăţii româneşti: aceasta s-a „menţinut într-o febră reformatoare constantă" (p. 195).

Capitolul 5. Concluzii

1. Nu a fost locul până acum să abordez o chestiune metateoretică a cercetării: măsura în care diferite asumpţii filosofice (epistemologice şi ontologice) au o relevanţă în formularea poziţiilor susţinute. În particular, mă gândesc la problema realismului ştiinţific şi a alternativelor la acesta. Chiar formulările de mai sus trimit la aceasta: bunăoară, atunci când m-am referit la diverse „entităţi" sociale supraindividuale. Cititorul care a parcurs lucrările mele mai vechi (Miroiu: 1989; 2001) va putea să conchidă că abordarea mea este una „realistă", chiar dacă – pe urmele lui H. Putnam (1980; 1981) – este mai degrabă realist internă. Altfel zis, chiar dacă ideea de adevăr este luată ca o trăsătură esenţială a investigaţiei ştiinţifice, ea e relativizată. Nu putem cunoaşte ceva decât relativ la o schemă conceptuală anumită sau relativ la o colecţie de interese şi priorităţi ale cercetării. Ceva e adevărat sau nu doar în interiorul unei scheme conceptuale din care, dacă vrem să ieşim, nu vom putea decât intrând într-o alta.
2. Sunt autori, precum D. Gauthier (1986), după care comportamentele morale sunt raţionale. Oamenii, crede Gauthier, acceptă normele morale şi, ca urmare, se comportă în conformitate cu ele pentru că ei consideră că e mai avantajos pentru ei să se poarte astfel.
3. Textul latin e următorul: „Conveniens homini est hominem servare voluptas/ Et melius nulla quaeritur arte favor".
4. Aici am presupus că probabilitatea ca o persoană să întâlnească o altă persoană care joacă aceeaşi strategie cu ea e aceeaşi cu

probabilitatea să întâlnească o persoană care joacă cealaltă strategie.

5. Dacă grupul ar fi alcătuit numai din persoane care joacă *E*, atunci se poate observa uşor că câştigul per membru al grupului va fi însă mai mic, de 2 puncte.

6. Când avem o populaţie de comunităţi, pentru ca un argument de felul celui formulat de Darwin să funcţioneze e nevoie ca aceste comunităţi să fie eterogene: unele să cuprindă mai mulţi altruişti decât celelalte. Uneori aşa ceva este dificil: de pildă, toate întreprinderile socialiste erau supuse aceloraşi reguli, de aceea într-o mare măsură în orice domeniu economic în mod esenţial ele erau similare. (Sigur, unii factori au putut avea efecte diferenţiatoare importante, de exemplu mărimea întreprinderii sau poziţia ei – era singura mare întreprindere din localitate, sau nu.) Alte dăţi, comunităţile pot fi însă diferite. De pildă, să ne gândim la Moldova secolelor trecute şi la satele răzăşeşti şi clăcăşeşti care o populau. Pare natural să presupunem că satele răzăşeşti, prin natura instituţiilor lor fundamentale, cuprindeau o proporţie mai mare de altruişti decât satele clăcăşeşti. Istoria, cel puţin până spre sfârşitul secolului al XVIII-lea (când politicile economice s-au îndreptat mult mai atent asupra celor din urmă), pare să arate şi că satele răzăşeşti ofereau condiţii mai bune membrilor lor decât celelalte. Cele două trăsături indică şi de ce existenţa lor a fost conservată o atât de lungă perioadă, altfel zis că ele aveau un avantaj competitiv faţă de satele clăcăşeşti. Dar pe de altă parte tocmai aceste două trăsături au făcut să nu apară şi stimulente pentru ca acele condiţii de trai să fie şi îmbunătăţite. Satele răzăşeşti nu au devenit mai complexe, pentru a face faţă unor noi condiţii diferite, căci nu au avut în populaţia comunităţilor din ţară concurenţa necesară pentru a se schimba.

7. Pentru D. Gauthier (1986), comportamentul raţional se defineşte prin raportare la ideea de regret: Cât de mult aş regreta dacă aş proceda într-un anume fel? Aş fi putut obţine mai mult dacă aş fi ştiut ce se întâmplă? Într-o astfel de abordare, comportamentul raţional nu e cel care maximizează beneficiile, ci care minimizează cel mai mare regret posibil.

8. În engleză: *bounded*. Nu ştiu să existe o traducere mai bună decât „limitat”, deşi uneori tind să cred că termenul „îngrădit” ar fi de preferat. În orice caz, expresia „raţionalitate limitată” cred că nu alterează sensul ideii lui Simon. În plus, Simon însuşi a folosit de multe ori termenii *bounded* şi *limited* ca interşanjabili, chiar şi în lucrările sale târzii.

9. Din păcate, nu am accentuat la fel de mult pe „urzirea” instituţiilor.

Voi încerca să îndrept această lipsă în cartea pe care am promis-o în „Nota introductivă”.

10. Mai jos, în Anexă, în care voi propune o reconstrucţie a gândirii politice a lui I. Budai-Deleanu din poemul său *Ţiganiada*, voi prezenta pe larg un argument pe care îl voi numi „evoluţionist” (el este expus în poem de personajul Baroreu). Acest argument urmăreşte să arate modul în care o anumită instituţie politică (cea monarhică) apare într-o societate ca un echilibru stabil. Exemplul acesta, formulat acum mai bine de două secole, este din punctul meu de vedere extraordinar de pertinent pentru a exprima ideea de instituţie ca echilibru.
11. Ea are consecinţe extrem de puternice: explică producerea unor tipare de comportament extrem de rezistente la schimbare, care sunt întărite inclusiv printr-o „etică a supravieţuirii”. Structura ideologică înălţată deasupra acestor comportamente le legitimează în multiple feluri; unul dintre acestea este idealizarea tipurilor de comunităţi în care ele sunt predominante, precum satul tradiţional.
12. Evident, nu doar ele; societăţile tradiţionale, în general, pot fi caracterizate astfel.
13. Nu neapărat toate!
14. Vezi Budai-Deleanu (1999, Cântul XI).
15. Caracterul repetitiv al situaţiilor cercetate este adesea luat ca definitoriu pentru a explica faptul că până la urmă se ajunge la cooperare sau că aceasta este soluţia aşteptată. Sunt însă autori care consideră că repetitivitatea nu e necesară pentru a atinge cooperarea.
16. Am avut în vedere, în acest ultim caz, exemplul unor aranjamente tradiţionale – obştea sătească – întâlnite în Vrancea. I-am alăturat şi alte câteva sugestii, din istoria mai nouă a societăţii româneşti, inclusiv din perioada socialistă şi din tranziţia post-socialistă. Sigur, ne putem întreba dacă alte aranjamente instituţionale tradiţionale sunt în măsură să infirme concluziile la care am ajuns. Mă gândesc, de exemplu, la instituţii de gestionare a bunurilor comune în Transilvania, atât într-o perioadă mai recentă, cât şi într-una mai veche (în perioada medievală – vezi bunăoară Pop: 1991). Ar fi interesant să detectăm ce implicaţii s-ar ivi dacă am realiza o analiză de felul celei oferite în capitolul 2 pe cazul cercetării lui H.H. Stahl.
17. Pentru Aristotel este important să detectăm atât ce înseamnă că o guvernare este bună, cât şi care sunt devierile de la guvernările bune, pervertirile lor.
18. Când una dintre aceste două condiţii este îndeplinită, avem ceea ce

Aristotel numea un regim constituţional „aristocrat” (1279a). Termenul „aristocraţie” se referă la conducerea de către cei buni. (În limba greacă, ἄριστος înseamnă „excelent”. Cum am amintit deja în capitolul 2, în *Politica* (1296b 18-19), Aristotel arată că această excelenţă poate consta în diverse calităţi: avere, educaţie, origine bună.)

19. Aici divergenţele se leagă şi de altceva: anume, de tipul de teorie etică prevalentă. Pentru Aristotel, caracterul virtuos al unei persoane este esenţial; modernii, fie că se reazemă pe o etică utilitaristă, fie pe una de tip kantian, tind de obicei să nu acorde un rol important virtuţilor individuale.
20. Analogia cu ideea de mână invizibilă a lui A. Smith vine uşor în minte: atunci când un întreprinzător particular îşi urmăreşte propriul interes, el va contribui la bunăstarea socială, chiar dacă aceasta nu este obiectivul său.
21. Repet, aceste condiţii sunt în primul rând instituţionale.
22. Aici las totuşi suspendată această susţinere, chiar dacă eu cred că importanţa ei este extraordinară.
23. Această teză este şi reconstrucţia pozitivă pe care o dau susţinerii lui L. Vlăsceanu (VH: 2014), după care dependenţele sunt cruciale pentru a înţelege societatea românească.
24. Chiar şi în societăţile caracterizate printr-o ordine a „accesului deschis”, relaţiile personale, neanonime, joacă încă un rol important.

Anexă. Aranjamente constituţionale alternative. Despre *Ţiganiada* lui Ioan Budai-Deleanu

1. Pentru textul *Ţiganiadei* voi utiliza ediţia îngrijită de Florea Fugariu, publicată de Editura Amarcord din Timişoara în 1999. Referinţele la poemele *Ţiganiada* şi *Trei viteji* se vor face indicând atât numărul cântului, cât şi strofa.
2. Vezi, de exemplu, Mitu (2010).
3. Despre text, ca literatură, probabil că esenţialul a fost spus de N. Iorga: „Ceea ce este frumos, înainte de toate, la Budai-Deleanu este strămutarea formei lui Ariosto în biata românească ardeleană de pe vremea aceea, trecerea de la graiul popii din biserică la strofa zeilor” (1997, p. 152).

Călinescu (1982) nu accentuează asupra Cânturilor X şi XI, ci se rezumă la importanţa literară a poemului.

4. Nu spun: imaginea asupra acestor fenomene pe care o susţine Budai-Deleanu, căci nu e întotdeauna clar care ar fi aceasta. Dar nu acest

lucru mă va interesa în cele ce urmează.

5. Plasarea acţiunii în trecutul destul de îndepărtat sunt tentat să o înţeleg într-un mod care e specific teoriei politice moderne. Anume, astfel se creează cadrul în care – ca într-un experiment mental – întâlnim descrierea unui fel de situaţie iniţială. În cele mai multe cazuri, aceasta e interpretabilă ca o stare naturală (precum la Hobbes ori la Locke ori Rousseau) sau ca poziţie originară (ca la modernul Rawls). Voi reveni mai jos cu câteva observaţii privind acest mod de interpretare.

6. Formularea mea presupune, precum în teoriile contractualiste care postulează o stare naturală, că o astfel de lume este doar ipotetică; nu ştiu în ce măsură ar fi acesta şi punctul de vedere al lui Budai-Deleanu. Impresia mea este că plasarea acţiunii *Ţiganiadei* în secolul al XV-lea nu este decât un mijloc literar de a închipui o situaţie ideală. Uneori o astfel de interpretare pare chiar să fie chemată de unele supoziţii contrafactuale pe care le face autorul. Un exemplu: el presupune că în acea vreme între ţigani erau foarte mulţi indivizi extrem de culţi, cărturari care aveau o cunoaştere adâncă asupra gândirii politice, antice şi moderne.

7. Pentru o remarcă în acest sens, vezi şi „Introducerea” la această lucrare de Ştefan Pascu şi Ladislau Gyémánt, p. LXXVII.

8. Ideea privitoare la rolul hotărâtor al stabilităţii constituţionale (şi de asemenea al durabilităţii unui aranjament social, pe care aceasta o implică) este desigur una venerabilă. Încă Aristotel trata stabilitatea ca o condiţie esenţială (internă) pe care o îndeplineşte o constituţie dreaptă; ea presupune că niciuna dintre părţile statului nu doreşte să schimbe constituţia (Aristotel: 2001, p. 237). Textul care începe la 1316a şi în care Aristotel critică abordarea lui Socrate este extrem de relevant; vezi şi Newman (1887, pp. 518-540).

Traducerea în româneşte a pasajului 1294b 38 şi urm. din *Politica* lui Aristotel (şi din păcate nu doar a acestui pasaj) este ininteligibilă. Traducerea clasică în engleză a lui Jowett (Aristotle: 1885, p. 125) este foarte clară: „The government should rely… on the general willingness of all the classes of the state to maintain the constitution”.

9. Argumentele de acest tip sunt bine cunoscute în gândirea modernă. Să ne amintim doar de celebrul pasaj din *Discursul asupra metodei* al lui Descartes: să presupunem că Dumnezeu ar crea o lume nouă

> şi ar agita în chipuri diferite şi fără rânduială diferitele părţi ale acestei materii, aşa încât să alcătuiască din ea un haos atât de confuz pe cât pot să şi-l închipuie poeţii, şi apoi să nu facă decât să-i dea naturii

ajutorul său obişnuit şi să o lase să acţioneze potrivit legilor pe care le-a statornicit. ...cea mai mare parte din materia acestui haos trebuia, pe temeiul acestor legi, să se aşeze şi să se rânduiască într-un anumit fel (Descartes: 1957, V, pp. 71-72).

10. În acelaşi Cânt VII în care apar aceste argumente e relatată povestea voinicului Argineanu, care se luptă cu vitejie cu turcii, fiind capabil să omoare el singur douăzeci de duşmani. Cam de astfel de oameni, mult mai tari decât cei de acum, remarcă Euridiţian (comentariu la strofa VII: 59), e nevoie pentru a îndrepta lucrurile.
11. A cărui carte *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* a apărut în 1776. În vremea în care Budai-Deleanu era student al Universităţii din Viena, cursul de ştiinţa statului se baza pe manualul în trei volume al lui J. von Sonnenfels, *Grundsätze der Polizei, Handlung und Finanzwissenschaft*. În curs, profesorul discuta numeroşi autori, dintre care nu lipseau Rousseau (citate din acesta figurau chiar ca motto-uri ale volumelor ce alcătuiau cursul), Montesquieu, Turgot sau Mirabeau, dar nici A. Smith sau D. Hume. (În 1776 apare traducerea cărţii lui A. Smith în germană, iar J. von Sonnenfels face referire directă la ea.) Aşa cum accentuează L. Protopopescu (1967, p. 69), studenţii precum Budai-Deleanu aveau fiecare exemplare proprii din manualele oficiale, care formau obiectul exclusiv al examenelor, şi deci trebuiau studiate cu perseverenţă.
12. În conjuncţie cu prima cerinţă, decurge că a-ţi curma viaţa nu este niciodată în interesul propriu.
13. Nu voi insista asupra celor două exemple de manipulare pe care le dă Budai-Deleanu (VI: 75): fanatismul şi suprăstăciunea, adică „crezătoria deşartă”.
14. Am zice: îl locul cunoaşterii oamenii acţionează potrivit unei false conştiinţe.
15. Rog cititorul să îşi amintească aici paginile din capitolul 2 în care am discutat despre abundenţă (în special paragraful în care m-am raportat la punctul de vedere formulat de Sahlins).
16. L. Blaga (1995, p. 177) admite că, în ansamblu, *Ţiganiada* exprimă perspectiva politicii josefiniste. (Referirea este la împăratul Iosif al II-lea (1765-1790) al Austriei.) Aşa cum am notat mai devreme, una dintre persoanele care l-au influenţat profund pe I. Budai-Deleanu a fost Joseph von Sonnenfels, care era chiar tutore al împăratului. Von Sonnenfels a fost un absolutist, încadrabil în orientarea cameralistă. Pentru cameralişti, analiza se concentrează pe funcţii: pe ceea ce societatea se aşteaptă de la membrii săi (vezi, de exemplu, Walker:

1978).

În primul volum al cărţii sale *Grundsätze der Polizei, Handlung und Finanzwissenschaft*, von Sonnenfels argumentează că starea natură a omului nu e cea a omului izolat: condiţia naturală a omului e cea a societăţii. Omul este inclus în diverse grupuri, mai mici sau mai mari, există „atât de mulţi paşi" de la familie până la „marea societate", adică statul. În stat, ca cetăţeni, ei se află într-un întreg, un corp moral (aici, evident, von Sonnenfels e influenţat de Rousseau). Ca rezultat, apare o unitate fundamentală de scopuri (a binelui comunităţii: în care bunăstarea părţilor se bazează pe cea a întregului), o unitate de voinţă (care conduce la suprimarea tuturor contradicţiilor), o unitate de forţe. După von Sonnenfels, toţi cetăţenii au dreptul să decidă asupra binelui comun, iar decizia trebuie să fie unanimă. Căci fiecare intră în societate pentru a obţine un bine pe care singur nu l-ar putea atinge; dar efortul comun duce la un bine general. Din anarhia iniţială ar urma să apară o formă de democraţie foarte simplă. Însă decizia e blocată, căci acordul universal este imposibil. De aceea practic se întâmplă altceva: apar diverse forme de guvernare, precum democraţia, aristocraţia şi monarhia, care diferă între ele doar prin modul în care se exprimă voinţa comună. (Prezentarea mea se bazează pe Small: 2001, capitolele XVIII- XXI.)

Aceste remarci ne apropie de multe idei care, aşa cum voi arăta, sunt formulate de Budai-Deleanu în *Ţiganiada*.

17. E poate interesant să amintesc aici discuţiile din filosofia politică, născute deja în scrierile lui Hume şi abordate de autori contemporani precum J. Rawls sau B. Barry, privitoare la circumstanţele dreptăţii. Doar în anumite circumstanţe generale (caracterizate de o relativă bunăstare) putem vorbi despre funcţionarea într-o anumită societate a unor principii ale dreptăţii.

18. E nevoie, aş zice, ca această preocupare să devină „cunoaştere comună". Cele două condiţii menţionate aici sunt doar necesare, nu şi suficiente pentru cunoaşterea comună.

19. *Îndreptarea legii* (1962, p. 794).

20. Într-o formă clasică întâlnim acest argument la Rousseau: „Aşa după cum natura dă fiecărui om o putere deplină asupra tuturor mădularelor lui, tot astfel şi pactul social dă corpului politic o putere absolută asupra tuturor membrilor săi" (Rousseau: 2003, p. 29).

21. La un moment dat este formulat un argument interesant din perspectiva de azi: pentru a avea un aranjament instituţional stabil, e nevoie de două condiţii. Prima consta în ceea ce aş desemna ca

inexistenţa unei suprareglementări a activităţilor (mai simplu spus, situaţia în care nu sunt multe „porunci"). A doua este aceea ca majoritatea membrilor societăţii să fie dispuşi să respecte regulile.

> Nu e lege statornică,-aşezată;
> Nici poate fi, căci porunci-s multe
> şi puţini cei care vor să le-asculte. (X: 48)

22. Să notăm totuşi că sfatul este „de obşte bărbătesc".
23. La temelia acestuia este ideea de drepturi naturale („fireşti") – X: 62.
24. Evident, motivul pentru care tranziţia către organizarea instituţională democratică descrisă în acest pas e improbabilă este legată de dificultăţile de a realiza o acţiune colectivă. Într-o altă istorie a evoluţiei aranjamentelor instituţionale constituţionale, construită de M. Olson, tranziţia de la autocraţie către democraţie este de asemenea improbabilă (Olson: 1993); şi la fel susţin Acemoglu şi Robinson (2012).
25. Vezi celebra sa *A Theory of Justice* (Rawls: 1971).
26. Autorul admite că pentru monarh a delega o parte a puterii sale acestor birocraţi este o acţiune convenabilă: în general, pentru el e mai convenabil (îi e „aşa cu-îndemână") să le dea acestora în mână cârma împărăţiei. În afara condiţiei obiective, pe care am menţionat-o deja – imposibilitatea unei cunoaşteri complete –, pot fi şi alte motive pentru care el poate să procedeze astfel: e neajuns la minte, trândav sau nebăgătoriu de samă (X: 95).
27. În engleză avem expresia: principal-agent. Chiar dacă termenul „agent" pare potrivit ca traducere, din nefericire pentru termenul „principal" nu am reuşit să identific o traducere acceptabilă. Manoilescu (2010) foloseşte termenii mandant/mandatar pentru a defini o relaţie cam de acelaşi tip.
28. Vezi, de exemplu, Moe (1984) sau Miller (2005).
29. Mai mult, în monarhie nu există mecanisme constituţionale prin care principalul (poporul) să constrângă acţiunile agentului: „Cum dar a sili voi veţi putea pe monarhul, când el să nu vrea?" (X: 105):

El are toată putinţa-în mâna
Ce de către obşte i s-au dat;
Puneţi că calcă legea ş-o-îngână!...
Nici va să ţie pe ce-au jurat!
În ce chip îl veţi face să ţie
Legea, să-ş' plinească datorie? (X: 106)

30. După părerea mea, interpretarea pe care o dă O. Pecican începutului acestui *Cânt* în studiul său publicat într-un volum extrem de interesant (Ştef: 2010) trebuie nuanţată. Pecican (2010) consideră că

Budai-Deleanu are o anumită concepţie pesimistă despre natura umană, care ar fi ticăloasă şi iraţională. Or, cred că atunci când vorbeşte de omenirea ticăloşită Budai-Deleanu are în vedere situaţia existentă, rezultat al istoriei (adică al funcţionării de-a lungul a mii de ani a unor aranjamente instituţionale), nicidecum starea „iniţială" a omenirii. Trăsăturile naturii umane nu sunt cercetate în acel loc.

31. Budai-Deleanu sugerează că astfel de împrejurări pot explica uneori fenomene istorice. De pildă, scrie el, faptul că goţii s-au hotărât să îşi caute aşezări noi poate să aibă drept cauză lipsa „de rodnicie a pământului, ca pământ stăpânit mult timp de neamuri care nu îl cultivau" (Budai-Deleanu: 1991, partea 1, cap. VII, p. 98).
32. Aceste obiceiuri sunt însoţite de elemente instituţionale noi: de mecanisme prin care e întărită acceptarea lor şi e împiedicată respingerea acestora. „Tu-înveţi pe om ca el să nu vază când vede, să nu ştie când ştie, iar' cându-i de-a crede, să nu crează, zâcându-i că mintea-i nebunie" (XI: 17).
33. Dar această interpretare nu cred că ar face dreptate gândului lui Budai-Deleanu. Căci aici Janalău făcea supoziţia contrară doar relativ la aranjamentele de tip constituţional dintr-o societate. Obiceiurile, tradiţiile, pare să asume Janalău, sunt explicabile nu prin apelul la aranjamentele constituţionale ale societăţii, ci la altele, aflate la un nivel mai puţin înalt, mai puţin general. Pentru el, aranjamentele constituţionale nu decurg din acelea şi deci sunt independente de ele. Ca urmare, pentru a face ca ele să funcţioneze bine este necesar ca atenţia să se îndrepte către celelalte instituţii (responsabile de tiparele de comportament existente în societate), către schimbarea acestora.
34. În poemul *Trei viteji* (II: 60-61), Budai-Deleanu susţine iarăşi egalitatea naturală dintre oameni; vezi şi comentariul lui F. Fugariu în Budai-Deleanu (1999, p. 490).
35. Acestea pot fi însă şi modificate: cum comentează din nou Mitru Perea (la strofa XI: 44), „Unul care va să aşeze vreo stăpânie în norod trebuie mai întâi de toate să aducă întru norodul acela obiceaiuri bune, adică... să înceapă de la creşterea tinerilor, să rânduiască şcoale şi învăţători de norod care să îndrepteze spre fapte îmbunătăţite pe oameni din pruncie".
36. Protopopescu (1967, p. 37; vezi şi p. 30) argumentează că e posibil ca această referire la opţiunea demo-aristo-monarhicească să reprezinte şi o trimitere satirică la eclectica şi confuza propunere de reunire *Reconciliatio cleri* (1798) a românilor: „Creştini ai Bisericii răsăritene, de rit grecesc, ortodox, adică catolic".

37. Vezi în acest sens şi M. Vaida (1977, cap. III). Cum voi sugera mai jos, această interpretare este totuşi chestionabilă.

38. Referirea din X: 60 la „dreptul celui mai tare” s-ar putea să fie la *Republica* lui Platon, cum de altfel am menţionat ceva mai devreme.

39. Revenind la von Sonnenfels, să ne amintim că acesta considera că există „atât de mulţi paşi” care ar trebui parcurşi până la formarea statului; pornind de aici se poate induce suspiciunea că el nu accepta o înţelegere contractualistă – adică o rezolvare dintr-un singur foc a problemei apariţiei aranjamentelor constituţionale. În locul acesteia, alternativa ar fi una evoluţionistă. Un argument în acest sens este formulat de Small (2001, p. 536).

40. Aici am argumentat că totuşi „jucăreaua” poate fi tratată în mod serios. Dar sunt autori care resping *de plano* o asemenea interpretare. Unul dintre ei este N. Manolescu (2008). Pentru el, în *Ţiganiada* „nimic nu trebuie luat în serios. Un enorm spirit de farsă prezidează istoria” (2008, p. 128). Discuţia din Cânturile al X-lea şi al XI-lea e doar aparent serioasă. Însă Budai-Deleanu nu vrea nicidecum să ne păcălească; de aceea, „ca să nu existe dubiu în privinţa tonului real al epopeii autorului şi a valorii subiectului, totul se încheie cu o uriaşă încăierare a protagoniştilor” (p. 132). Şi conchide Manolescu:

> Evident, a examina pornind de aici convingerile politice ale poetului (şi încă în modul în care acest lucru s-a făcut în comentariile la *Ţiganiada* din anii ’50-’60 ai secolului XX) este la fel de comic cum este a atribui însuşiri cavalereşti lui Parpanghel. Suntem în burlesc şi în absurd (p. 132).

Manolescu are dreptate: în anii ’50-’60 au existat nu puţine interpretări ideologizante ale *Ţiganiadei* (pe care am considerat că nu merită să le menţionez). Dar de aici nu decurge deloc că o lectură care încearcă să detecteze în lucrarea lui Budai-Deleanu şi altceva decât o joacă neserioasă este „evident” şi *a priori* delegitimată.

Referinţe bibliografice

Acemoglu, D., Robinson, J.A. (2006a). De Facto Political Power and Institutional Persistence, *The American Economic Review*, 96, 2, pp. 325-330.

Acemoglu, D., Robinson, J.A. (2006b). *Economic Origins of Dictatorship and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Acemoglu, D., Robinson, J.A. (2012). *Why Nations Fail*, Crown Publishers, New York.

Acemoglu, D., Johnson, S., Robinson, J.A. (2002). Reversal of Fortune: Geography and Institutions in the Making of the Modern World Income Distribution, *The Quarterly Journal of Economics*, 117, 4, pp. 1231-1294.

Acemoglu, D., Johnson, S., Robinson, J.A. (2005a). The Rise of Europe: Atlantic Trade, Institutional Change, and Economic Growth, *The American Economic Review*, 95, 3, pp. 546-579.

Acemoglu, D., Johnson, S., Robinson, J.A. (2005b). Institutions as a Fundamental Cause of Long-Run Growth, în Aghion, Ph., Durlauf, S.N. (eds.), *Handbook of Economic Growth*, vol. 1A, Elsevier, Amsterdam.

Agnew, J. (1994). The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory, *Review of International Political Economy*, 1, pp. 53-80.

Akerlof, G. (2009). *Cartea de poveşti a unui economist*, Publica, Bucureşti.

Aligică, P.D. (2014). *Institutional Diversity and Political Economy. The Ostroms and Beyond*, Oxford University Press, Oxford.

Aligică, P.D., Boettke, P.J. (2009). *Challenging Institutional Analysis and Development: The Bloomington School*, Routledge, New York.

Aligică, P.D., Tarko, V. (2014). Crony Capitalism: Rent Seeking, Institutions and Ideology, *Kyklos*, 67, 2, pp. 156-176.

Allison, G.T. (1969). Conceptual Models and the Cuban Missile Crisis, *The American Political Science Review*, 63, 3, pp. 689-718.

Anderson, M. (1996). *Frontiers. Territory and State Formation in the Modern World*, Polity Press, Cambridge.
Andreescu, G. (2013). *Cărturari, opozanţi şi documente. Manipularea Arhivei Securităţii*, Polirom, Iaşi.
Aoki, M. (2001). *Toward a Comparative Institutional Analysis*, The MIT Press, Boston.
Aristotel (2001). *Politica*, Iri, Bucureşti.
Aristotle (1885). *Politics*, vol. 1, trad. W. Jowett, Clarendon Press, Oxford.
Arrow, K. (1951). *Social Choice and Individual Values*, Wiley, New York.
Axelrod, R. (1984). *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York.
Axelrod, R. (1986). An Evolutionary Approach to Norms, *The American Political Science Review*, 80, 4, pp. 1095-1111.
Axenciuc, V. (2012). *Produsul Intern Brut al României. 1862-2000. Serii statistice seculare şi argumente metodologice*, vol. II, Editura Economică, Bucureşti.
Baland, J.M., Moene, K.O., Robinson, J.A. (2010). Governance and Development, cap. 69 din Rodrik, D., Rosenzweig, M. (eds.), *Handbook of Development Economics*, North-Holland, Amsterdam.
Ball, T., Dagger, R. (2000). *Ideologii politice şi idealul democratic*, Polirom, Iaşi.
Barkow, J.H., Cosmides, L., Tooby, J. (eds.) (1992). *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation* of *Culture*, Oxford University Press, New York.
Bălan, M., Mureşan, V. (eds.) (2015). *Etica în ştiinţă, religie şi societate*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti.
Binmore, K. (1998). *Game Theory and the Social Contract. Vol. II: Just Playing*, MIT Press, Cambridge, Mass.
Black, M. **(**1962). *Models and Metaphors*. *Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
Blaga, L. (1969a). Orizont şi stil, în *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti.
Blaga, L. (1969b). Spaţiul mioritic, în *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti.
Blaga, L. (1969c). Geneza metaforei şi sensul culturii, în *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti.
Blaga, L. (1987a). Gândire magică şi religie, în *Trilogia valorilor*, Editura Minerva, Bucureşti.
Blaga, L. (1987b). Artă şi valoare, în *Trilogia valorilor*, Editura Minerva, Bucureşti.
Blaga, L. (1988). Fiinţa istorică, în *Trilogia cosmologică*, Editura Minerva, Bucureşti.

Blaga, L. (1995). *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, în *Opere*, vol. 12, Editura Minerva, Bucureşti.
Blaga, L. (2011). Elogiul satului românesc, în *Izvoade*, Humanitas, Bucureşti.
Blum, J. (1981). Review of „Traditional Romanian Village Communities: The Transition from the Communal to the Capitalist Mode of Production in the Danube Region", Henri H. Stahl, *The Journal of Economic History*, 41, p. 234.
Bobulescu, R. (2003). Protectionism in Retrospect: Mihail Manoilescu (1891-1950?), *Brazilian Journal of Political Economy*, 23(4), pp. 114-123.
Boia, L. (2012). *De ce este România altfel?*, Humanitas, Bucureşti.
Brăileanu, T. (1928). *Elemente de sociologie. Politica*, Tipografia „Mitropolitul Silvestru", Cernăuţi.
Brăileanu, T. (1941). *Teoria comunităţii omeneşti*, „Cugetarea" Georgescu Delafras, Bucureşti.
Brenner, R. (1976). Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe, *Past & Present*, 70, pp. 30-75.
Brenner, R. (1982). The Agrarian Roots of European Capitalism, *Past & Present*, 97, pp. 16-113.
Brock, W.A., Scott Taylor, M. (2005). Economic Growth and the Environment: A Review of Theory and Empirics, în Aghion, Ph., Durlauf, S.N. (eds.), *Handbook of Economic Growth*, vol. 1B, Elsevier, Amsterdam.
Buchanan, J.M. (1987). The Constitution of Economic Policy, *The American Economic Review*, 77, 3, pp. 243-250.
Buchanan, J.M., Tullock, G. (1962). *The Calculus of Consent*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
Budai-Deleanu, I. (1956). *Trei viteji*, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti.
Budai-Deleanu, I. (1991). *Despre originile popoarelor din Transilvania*, vol. I, Editura Enciclopedică, Bucureşti.
Budai-Deleanu, I. (1999). *Ţiganiada*, Editura Amarcord, Timişoara, ediţie îngrijită de Florea Fugariu.
Bunce, V. (1983): The Political Economy of the Brezhnev Era: The Rise and Fall of Corporatism, *British Journal of Political Science*, 13, pp. 129-158.
Bunce, V., Echols, J.M. (1980). Soviet Politics in the Brezhnev Era: Pluralism or Corporatism, în Kelly, D.R. (ed.), *Soviet Politics in the Brezhnev Era*, Praeger, New York.
Callicott, J.B. (2003). The Wilderness Idea Revisited, în Pepper, D.,

Webster, F., Revill, G. (eds.), *Environmentalism: Critical Concepts*, vol. 2, Routledge, New York.
Cantemir, D. (2001). *Descrierea Moldovei*, Litera Internaţional, Chişinău.
Călinescu, G. (1982). *Istoria literaturii române. De la origini până în prezent*, Editura Minerva, Bucureşti.
Ceauşescu, N. (1969). *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la activitatea PCR în perioada dintre Congresul al IX-lea şi Congresul al X-lea şi sarcinile de viitor ale Partidului*, Editura Politică, Bucureşti.
Ceauşescu, N. (1974). *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, Bucureşti.
Ceauşescu, N. (1989). *Cuvântare la Şedinţa Comitetului Politic Executiv al CC al PCR din 13 ianuarie 1989*, în Dosar nr. 1/1989, Fond CC al PCR, Cancelarie.
Cerkez, M. (2015). Satele devălmaşe româneşti: o analiză instituţională a proprietăţii în comun, în Miroiu, A., Golopenţa, I.-P. (eds.), *Acţiune colectivă şi bunuri comune în societatea românească*, Polirom, Iaşi.
Cerkez, Ş. (2010). *Grupurile de interese şi politicile publice*, Polirom, Iaşi.
Cernica, V. (coord.) (2012). *Studii de istorie a filosofiei româneşti.* Vol. VIII: *Mircea Vulcănescu*, Editura Academiei, Bucureşti.
Cernovodeanu, P. (1970). Le voyage de Henry Cavendish dans les Balkans au course de l'anée 1589, *Revue de Etudes Sud-Est Européennes*, VIII, 3, pp. 419-433.
Chirot, D. (1978). Social Change in Communist Romania, *Social Forces*, 57, 2, pp. 457-499.
Chirot, D. (1980). The Corporatist Model and Socialism, *Theory and Society*, 2, pp. 363-381.
Chirot, D. (1991). What Happened in Eastern Europe in 1989?, *Praxis International*, 10, 3/4, pp. 278-305.
Chirot, D. (2002). *Schimbarea socială într-o societate periferică*, Corint, Bucureşti.
Cioran, E. (2011). *Schimbarea la faţă a României*, Humanitas, Bucureşti.
Cline, E.H. (2014). *1177 B.C. The Year Civilization Collapsed*, Princeton University Press, Princeton.
Cobb, R., Ross, M.H. (1997). Denying Agenda Access: Strategic Considerations, în Cobb, R., Ross, M.H. (eds.), *Cultural Strategies of Agenda Denial*, University Press of Kansas.
Cohen, G.A. (1978). *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton University Press, Princeton.
Coman, M. (2013). *Putere şi teritoriu. Ţara Românească medievală (secolele XIV-XVI)*, Polirom, Iaşi.

Constantiniu, F. (1972). *Relaţiile agrare din Ţara Românească în secolul al XVIII-lea*, Editura Academiei, Bucureşti.
Constantiniu, F. (2015). *Constantin Mavrocordat Reformatorul*, Editura Enciclopedică, Bucureşti.
Cook, T.F. (2005). The Chinese Discovery of the New World, 15th Century, în Cowley, R. (ed.), *What If? Vol. 2: Eminent Historians Imagine What Might Have Been*, The Berkeley Publishing Group, New York.
Costin, M. (1958). *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti.
Creangă, I. (1979). *Poveşti, povestiri, amintiri*, Editura Ion Creangă, Bucureşti, pp. 221-223.
Dahl, R.A. (2002). *Democraţia şi criticii ei*, Institutul European, Iaşi.
Darwin, Ch. (1967). *Descendenţa omului şi selecţia sexuală*, Editura Academiei RSR, Bucureşti.
David, P.A. (1985). Clio and the Economics of QWERTY, *The American Economic Review*, 75, 2, pp. 332-337.
Demsetz, H. (1967). Toward a Theory of Property Rights, *The American Economic Review*, 57, 2, pp. 347-359.
Descartes, R. (1957). *Discurs asupra metodei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Diamond, J. (2010). *Viruşi, arme şi oţel*, ALLFA, Bucureşti.
Diamond, L. (1992). Economic Development and Democracy Reconsidered, *The American Behavioral Scientist*, 35, 4/5, pp. 450-499.
Dobre, M., Gica, V.E., Popescu, D. (2011). *Filosofia lui Mircea Vulcănescu*, Editura Paralela 45, Piteşti.
Dobrogeanu-Gherea, C. (1977). Neoiobăgia. Studiu economico-sociologic al problemei noastre agrare, în *Opere complete*, vol. 4, Editura Politică, Bucureşti.
Domar, E.D. (1970). The Causes of Slavery or Serfdom: A Hypothesis, *The Journal of Economic History*, 30, 1, pp. 18-32.
Domar, E.D., Machina, M.J. (1984). On the Profitability of Russian Serfdom, *The Journal of Economic History*, 44, 4, pp. 919-955.
Downs, A. (2009). *O teorie economică a democraţiei*, Institutul European, Iaşi.
Drăghicescu, D. (2006). *Din psihologia poporului român*, Historia, Bucureşti.
Dunleavy, P., O'Leary, B. (1987). *Theories of the State*, Macmillan, Londra.
Durkheim, E. (2001). *Diviziunea muncii sociale*, Albatros, Bucureşti.
Durkheim, E. (2003). *Professional Ethics and Civic Morals*, Taylor & Francis e-Library.
Elster, J. (1982). The Case for Methodological Individualism, *Theory and*

Society, 11, 4, pp. 453-482.
Elster, J. (1985). *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.
Elster, J. (2013). *Comportamentul social. Fundamentele explicaţiei în ştiinţele sociale*, All, Bucureşti.
Engels, Fr. (1958). Situaţia clasei muncitoare din Anglia, în Marx, K., Engels, Fr. *Opere*, vol. 2, Editura de Stat pentru Literatură Politică, Bucureşti.
Evans-Pritchard, E.E. (1940). *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Clarendon Press, Oxford.
Fagan, B. (2000). *The Little Ice Age*, Basic Books, New York.
Fagan, B. (2009). *The Great Warming. Climate Change and the Rise and Fall of Civilizations*, Bloomsbury, New York.
Ferrero, M. (2004). A Rational Theory of Socialist Public Ownership, *Rationality and Society*, 16(4), pp. 371-397.
Fincher, C.L., Thornhill, R. (2012). Parasite-stress Promotes In-group Assortative Sociality: The Cases of Strong Family Ties and Heightened Religiosity, *Behavioral and Brain Sciences*, 35, pp. 61-119.
Finlayson, C. (2009). *The Humans who Went Extinct. Why Neanderthals Died Out and We Survived*, Oxford University Press, New York.
Floca, I.N. (2005). *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note şi comentarii*, Sibiu.
Gardner, J F. (1993). *Being a Roman Citizen*, Routledge, Londra.
Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford.
Georgescu, V. (1987). *Istoria ideilor politice româneşti (1369-1878)*, Jon Dumitru Verlag, München.
Giurescu, C.C. (1943). *Istoria românilor*. Vol. II. Partea a II-a. *De la Mircea cel Bătrân şi Alexandru cel Bun până la Mihai Viteazul*, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti.
Giurescu, C.C. (1944). *Istoria Românilor*. Vol. III. Partea I: *De la moartea lui Mihai Viteazul până la sfârşitul epocei fanariote (1601-1821)*, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti.
Giurescu, C.C. (1946). *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până la moartea regelui Carol I*, Cugetarea – Georgescu Delafras, Bucureşti.
Giurescu, C.C. (1976). *Istoria pădurii româneşti*, Ceres, Bucureşti.
Gîdei, A.V. (1904). *Contribuţiuni pentru istoria socială a ţărănimii noastre şi pentru istoria raporturilor economice dintre ţărani şi proprietari până la 1864*, Lito-tipotrafia Motzătzeanu, Bucureşti.
Granovetter, M. (1985). Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness, *The American Journal of Sociology*, 91, 3, pp. 481-510.

Greif, A. (1994). Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualistic Societies, *The Journal of Political Economy*, 102, 5, pp. 912-950.

Greif, A. (1998). Historical and Comparative Institutional Analysis, *The American Economic Review*, 88, 2, pp. 80-84.

Greif, A. (2006). *Institutions ans the Path to the Modern Economy. Lessons from Medieval Trade*, Cambridge University Press, Cambridge.

Greif, A., Tadelis, S. (2010). A Theory of Moral Persistence: Crypto-morality and Political Legitimacy, *Journal of Comparative Economics*, 38, 3, pp. 229-244.

Greif, A., Milgrom, P., Weingast, B.R. (1994). Coordination, Commitment, and Enforcement: The Case of the Merchant Guild, *The Journal of Political Economy*, 102, 4, pp. 745-776.

Grotius, H. (2005). *The Law of War and Peace* (1625), http://lonang.com/library/reference/grotius-law-war-and-peace/.

Hadley, J. (1902). *Introduction to Roman Law*, Appleton, New York.

Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons, *Science*, 162, pp. 1243-1248.

Haret, S. (2012). Mecanica socială, în *Opere*, vol. X, Comunicare.ro, Bucureşti.

Hawkins, M.J. (1994). Durkheim on Occupational Corporations: An Exegesis and Interpretation, *Journal of the History of Ideas*, 55, 3, pp. 461-481.

Hayek, F.A. (1942). Scientism and the Study of Society, *Economica*, 9, 35, pp. 267-291.

Hayek, F.A. (1944). Scientism and the Study of Society. Part II, *Economica*, 11, 41, pp. 27-39.

Hayek, F.A. (1973). *Law, Legislation and Liberty.* Vol. I: *Rules and Order*, The University of Chicago Press, Chicago.

Hâncean, M.-G. (2014). *Reţelele sociale. Teorie, metodologie şi aplicaţii*, Polirom, Iaşi.

Hegel, G.W.F. (1969). *Principiile filosofiei dreptului*, Editura Academiei, Bucureşti.

Hegel, G.W.F. (2000). *Fenomenologia spiritului*, Iri, Bucureşti.

Hempel, C.G., Oppenheim, P. (1948). Studies in the Logic of Explanation, *Philosophy of Science*, 15, 2, pp. 135-175.

Herodot (1961). *Istorii*, vol. 3., tr. Adelina Piatkowski şi Felicia Vânt-Ştef, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.

Hess, C., Ostrom, E. (eds.) (2007). *Understanding Knowledge as a Commons: From Theory to Practice*, MIT Press, Cambridge, MA.

Hicken, A. (2011). Clientelism, *Annual Review of Political Science*, 14, pp. 289-310.
Hitchins, K. (1998). *Românii, 1774-1866*, Humanitas, Bucureşti.
Holban M., Alexandrescu-Dresca Bulgaru, M.M., Cernovodeanu, P. (editori) (1971). *Călători străini despre Ţările Române*, vol. III, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Iorga, N. (1997). *Istoria literaturii româneşti*, Litera, Chişinău.
Istrati, P. (1997). *Ciulinii Bărăganului*, Litera, Chişinău.
Îndreptarea legii (1962), Editura Academiei, Bucureşti.
Katargiu, B. (1914). *Discursuri parlamentare (1859-1862 iunie 8)*, Minerva, Bucureşti.
Keefer, Ph., Vlaicu, R. (2005). *Democracy, Credibility and Clientelism*, World Bank Working Paper 3472; am folosit versiunea din 2006.
Kincaid, H. (1990). Assessing Functional Explanations in the Social Sciences, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 1, pp. 341-354.
Kitschelt, H. (2007). The Demise of Clientelism in Affluent Capitalist Democracies, în Kitschelt, H., Wilkinson, S.I. (eds.), *Patrons, Clients, and Policies. Patterns of Democratic Accountability and Political Competition*, Cambridge University Press, Cambridge.
Kogălniceanu, E. (1895). *Letopiseţul Ţerei Moldovei*, Editura Librăriei Socecu, Bucuresci.
Kornai, J. (1992). *The Socialist System. The Political Economy of Communism*, Oxford University Press, Oxford.
Kornai, J., Maskin, E., Roland, G. (2003). Understanding the Soft Budget Constraint, *Journal of Economic Literature*, 41, 4, pp. 1095-1136.
Lakatos, I. (1970). Falsificationism and the Methodology of Scientific Research Programmes, în Lakatos, I., Musgrave, A. (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 91-195.
Lamb, H. (1982). *Climate History in the Modern World*, Methuen, Londra.
Le Roy Ladurie, E. (1971). *Times of Feast, Times of Famine: A History of the Climate Since the Year 1000*, Doubleday, New York.
Letendre, K., Fincher, C.L., Thornhill, R. (2010). Does Infectious Disease Cause Global Variation in the Frequency of Intrastate Armed Conflict and Civil War?, *Biological Reviews*, 85, pp. 669-683.
Lewis, D. (1969). *Convention. A Philosophical Study*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Liiceanu, G. (1991). *Jurnalul de la Păltiniş*, Humanitas, Bucureşti.
Lindblom, Ch. (1959). „The Science of Muddling Through", *Public Administration Review*, 19, pp. 79-88.

Lindblom, Ch. (1968). *The Policy-Making Process*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
Lindblom, Ch., Braybrooke, D. (1963). *A Strategy of Decisions*, The Free Press, New York.
Little, D. (1991). *Varieties of Social Explanation. An Introduction to the Philosophy of Social Science*, Westview Press, Boulder.
Longinescu, S.G. (1929). *Elemente de drept roman*, vol. 2, Curierul judiciar, Bucureşti.
Love, J. (2003). *Făurirea Lumii a Treia*, Univers, Bucureşti.
Love, J. (2009). The Roots of Unequal Exchange: Mihail Manoilescu and the Debate of the 1930s, în Kattel, R., Kregel, J., Reinert, E. (eds.), *Ragnar Nurkse (1907-2007): Classical Development Economics and its Relevance for Today*, Anthem Press, Londra.
Lovinescu, E. (1992). *Istoria civilizaţiei române moderne*. Vol. II: *Forţele reacţionare*, Minerva, Bucureşti.
Lukes, S. (2005): *Power: A Radical View*, Palgrave Macmillan, Londra; prima ediţie 1974.
Macovei, D., Nicu, D., Sabotici, R. (2011). O perspectivă asupra deciziei colective în cadrul obştilor devălmaşe din Vrancea, *Perspective politice*, 4(1), pp. 79-98.
Maiorescu, T. (1978). *Din Critice*, Editura Eminescu, Bucureşti.
Malia, M. (1995). *The Soviet Tragedy*, The Free Press, New York.
Manoilescu, M. (1923). Neoliberalismul, în *Doctrinele partidelor politice. 19 prelegeri publice organizate de Institutul Social Român*, Cultura Naţională, Bucureşti, pp. 141-161.
Manoilescu, M. (1933). *L'imperatif de la crise*, Chambre de Commerce Internationale, Bucureşti.
Manoilescu, M. (1934a). *Le siècle du corporatisme*, Alcan, Paris.
Manoilescu, M. (1934b). Filosofia şi doctrina corporatistă, *Biblioteca revistei „Lumea Nouă"*, nr. 11, Bucureşti.
Manoilescu, M. (1936). *Le parti unique*, Les Œuvres Françaises, Paris.
Manoilescu, M. (1937). Doctrinele şi teoriile noastre în lumina criticii. Răspuns d-lui profesor Gh. Taşcă, *Analele economice şi statistice*, 3-5, pp. 27-92.
Manoilescu, M. (1938). *Încercări în filosofia ştiinţelor economice*, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Bucureşti.
Manoilescu, M. (1942a). Naţionalismul european la răscruce, *Revista Fundaţiilor Regale*, IX, 6, pp. 500-512.
Manoilescu, M. (1942b). *Rostul şi destinul burgheziei române*, Georgescu-Delafras, Bucureşti.
Manoilescu, M. (1986*). Forţele naţionale productive şi comerţul exterior.*

Teoria protecţionismului şi a schimbului internaţional, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
Manoilescu, M. (1993). *Memorii*, vol. I-II, Editura Enciclopedică, Bucureşti.
Manoilescu, M. (2010), *Etica politică*, Spandugino, Bucureşti.
Manolescu, N. (2008). *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură*, Paralela 45, Piteşti.
Marghiloman, Al. (1994). *Note politice*, vol. II, Editura Machiavelli, Bucureşti.
Marx, K. (1957a). Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului (§§ 26-313), în Marx, K., Engels, Fr., *Opere*, vol. 1, Editura de Stat pentru Literatură Politică, Bucureşti.
Marx, K. (1957b). Contribuţii la problema evreiască, în Marx, K., Engels, Fr., *Opere*, vol. 1, Editura de Stat pentru Literatură Politică, Bucureşti.
Marx, K. (1966a). Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte, în Marx, K., Engels, Fr., *Opere alese în două volume*, vol. 1, Editura Politică, Bucureşti.
Marx, K. (1966b). Capitalul, vol. 1, în Marx, K., Engels, Fr., *Opere*, vol. 23, Editura Politică, Bucureşti.
Marx, K. (1987). *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*, Editura Politică, Bucureşti.
Marx, K., Engels, Fr. (1958). Manifestul Partidului Comunist, în Marx, K., Engels, Fr., *Opere*, vol. 4, Editura Politică, Bucureşti.
Marx, K., Engels, Fr. (1962). Ideologia germană, în Marx, K., Engels, Fr., *Opere*, vol. 3, Editura Politică, Bucureşti.
May, K.O. (1952). A Set of Independent, Necessary and Sufficient Conditions for Simple Majoritary Decision, *Econometrica*, 20, pp. 680-684.
Meyendorff, J. (2011). *Teologia bizantină. Tendinţe istorice şi teme doctrinare*, Nemira, Bucureşti.
Mihăilescu, V. (1994). Polemica Stahl-Blaga atunci şi acum, *Revista de Cercetări Sociale*, 4, pp. 138-144.
Mihăilescu, V. (2007). *Antropologie. Cinci introduceri*, Polirom, Iaşi.
Miller, G.J. (2005), The Political Evolution of the Principal-Agent Models, *Annual Review of Political Science*, 8, pp. 203-225.
Miroiu, A. (1988). Cu privire la logica explicaţiei funcţionale a fenomenelor sociale, în Ioan, P. (ed.), *Cunoaştere. Eficienţă. Acţiune*, Editura Politică, Bucureşti.
Miroiu, A. (1989). *Realitate şi practică socială. Studiu de ontologie formală*, Editura Politică, Bucureşti.
Miroiu, A. (2001a). *Introducere în analiza politicilor publice*, Punct,

Bucureşti.
Miroiu, A. (2001b). *Argumentul ontologic. O cercetare logico-filosofică*, ALL, Bucureşti.
Miroiu, A. (2006; 2007). *Fundamentele politicii*, vol. 1, 2, Polirom, Iaşi.
Miroiu, A. (2009). *Introducere în filosofia politică. Teme clasice*, Polirom, Iaşi.
Miroiu, A., Golopenţa, I.-P. (eds.) (2015). *Acţiune colectivă şi bunuri comune în societatea românească*, Polirom, Iaşi.
Miroiu, Andrei (2006). Teoriile geopolitice clasice, în Miroiu, Andrei, Ungureanu, R.-S. (editori), *Manual de relaţii internaţionale*, Polirom, Iaşi.
Miroiu, Andrei, Pircă, R. (2002). Păduri, păşuni şi iazuri ca resurse publice comunitare. Practică instituţională şi implicaţii teoretice, în Miroiu Adrian (ed.), *Instituţii în tranziţie*, Punct, Bucureşti.
Miroiu, M. (2012). Ideologii politice: o perspectivă etică, în Miroiu, M. (ed.), *Ideologii politice actuale*, Polirom, Iaşi.
Mitu, M. (2010). Un posibil portret al lui Ioan Budai-Deleanu, *România literară*, nr 26/2010, http://www.romlit.ro/un_posibil_portret_al_lui_ioan_budai-deleanu, accesat la 25.07.2015.
Moe, T.M. (1984), The New Economics of Organization, *American Journal of Political Science*, 28(4), pp. 739-777.
Moore, B. (1966). *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Penguin Books, Harmondsworth.
Morgenthau, H.G. (2007). *Politica între naţiuni*, Polirom, Iaşi.
Mueller, D.C. (1976). Public Choice. A Survey, *Journal of Economic Literature*, 14(2), pp. 395-433.
Murgescu, B. (2010). *România şi Europa. Acumularea decalajelor economice (1550-2010)*, Polirom, Iaşi.
Murray, D.R., Schaller, M. (2010). Historical Prevalence of Infectious Diseases Within 230 Geopolitical Regions: A Tool for Investigating Origins of Culture, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 41(1), pp. 99-108.
Nalepa, M. (2010a). *Skeletons in the Closet. Transitional Justice in Post-Communist Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
Nalepa, M. (2010b). Captured Commitments. An Analytic Narrative of Transitions with Transitional Justice, *World Politics*, 62, 2, pp. 341-380.
Neculce, I. (2001). *Letopiseţul Ţării Moldovei*, Litera Internaţional, Bucureşti-Chişinău.
Nedelsky, N. (2009). Czechoslovakia, and the Czech and Slovak

Republics, în Stan, L. (ed.), *Transitional Justice in Eastern Europe and the Former Soviet Union. Reckoning with the communist past*, Routledge, Londra.
Nenovsky, N., Torre, D. (2013). *Mihail Manoilescu's International Trade Theories in Retrospect: How and When Emerging Economies Must Be Protected?*, International Center for Economic Research, Working Paper No. 9/2013.
Newman, W.L. (ed.) (1887). *The Politics of Aristotle*, vol. I, Clarendon Press, Oxford.
Niskanen, W.A. (1971). *Bureaucracy and Representative Government*, Aldine-Atherton, Chicago.
Noica, C. (1993a). *De Caelo. Încercare în jurul cunoaşterii şi individului*, Humanitas, Bucureşti.
Noica, C. (1993b). Scrisoare către un intelectual din Occident, *Viaţa românească*, iulie 1987; retipărită în *Modelul cultural european*, Humanitas, Bucureşti.
North, D.C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge.
North, D.C. (2005). Institutions and the Performance of Economies Over Time, în Menard, C., Shirley, M.M. (eds.), *Handbook of New Institutional Economics*, Springer, New York, pp. 21-30.
North, D.C., Thomas, R.P. (1973). *The Rise of the Western World. A New Economic History*, Cambridge University Press, Cambridge.
North, D.C., Wallis, J.J., Weingast, B.R. (2009). *Violence and the Social Order*, Cambridge University Press, Cambridge.
Norton, B.G. (1991). *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford University Press, New York.
Nozick, R. (1997). *Anarhie, stat şi utopie*, Humanitas, Bucureşti.
Okasha, S. (2006). *Evolution and the Levels of Selection*, Clarendon Press, Oxford.
Oliver, P.E. (1980). Rewards and Punishments as Selective Incentives for Collective Action: Theoretical Investigations, *The American Journal of Sociology*, 85, 6, pp. 1356-1375.
Oliver, P.E. (1993). Formal Models of Collective Action, *Annual Review of Sociology*, 19, pp. 271-300.
Olson, M. (1965). *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
Olson, M. (1986). A Theory of the Incentives Facing Political Organizations: Neo-Corporatism and the Hegemonic State, *International Political Science Review*, 7, pp. 165-189.
Olson, M. (1993). Dictatorship, Democracy, and Development, *The*

American Political Science Review, 87, 3, pp. 567-576.
Olson, M. (1999). *Creşterea şi declinul naţiunilor. Prosperitate, stagflaţie şi rigidităţi sociale*, Humanitas, Bucureşti.
Olson, M. (2000): *Power and Prosperity. Outgrowing Communist and Capitalist Dictatorships*, Basic Books, New York.
Ostrom, E. (1998). A Behavioral Approach to the Rational-Choice Theory of Collective Action, *American Political Science Review*, 92, 1, pp. 1-22.
Ostrom, E. (1999). Institutional Rational Choice: An Assessment of the Institutional Analysis and Development Framework, în Sabatier, P. (ed.), *Theories of the Policy Process*, Westview Press, Boulder, Colorado.
Ostrom, E. (2000). Collective Action and the Evolution of Social Norms, *The Journal of Economic Perspectives*, 14, 3, pp. 137-158.
Ostrom, E. (2005). *Understanding Institutional Diversity*, Princeton University Press, Princeton.
Ostrom, E. (2007). *Guvernarea bunurilor comune*, Polirom, Iaşi.
Ostrom, E., Dietz, T., Dolsak, N., Stern, P.C., Stonich, S., Weber, E.U. (eds.) (2002). *The Drama of the Commons*, The National Academies Press, Washington.
Paasi, A. (2009). Bounded Spaces in a „Borderless World": Border Studies, Power and the Anatomy of Territory, *Journal of Power*, 2, pp. 213-234.
Panitch, L. (1980). Recent Theoretizations of Corporatism: Reflections on a Growth Industry, *The British Journal of Sociology*, 31, 2, pp. 159-187.
Pann, A. (2002). *Povestea vorbei*, Litera Internaţional, Chişinău.
Panu, G. (1910). *Cercetări asupra stării ţăranilor în veacurile trecute*, 2 vol., Institutul de Arte Grafice „Eminescu", Bucureşti.
Papacostea, Ş. (1959). Contribuţii la problema relaţiilor agrare în Ţara Românească în prima jumătate a veacului al XVIII-lea, *Studii şi materiale de istorie medie*, III, pp. 233-321.
Parker, G. (2013). *Global Crisis. War, Climate Change and Catastrophe in Seventeenth Century*, Yale University Press, New Haven.
Pasti, V., Miroiu, M., Codiţă, C. (1997). *România – starea de fapt*, Nemira, Bucureşti.
Patapievici, R.H. (2014). *De ce nu avem o piaţă a ideilor*, Humanitas, Bucureşti.
Pavlescu, E. (1939). *Economia breslelor în Moldova*, Fundaţia Regele Carol I, Bucureşti.
Pecican, O. (2010). Ioan Budai-Deleanu: autoportret politico-filosofic în *Ţiganiada*, în Ştef, T., *Povestirea Ţiganiadei*, Paralela 45, Piteşti.
Persson, T., Tabellini, G. (2000). *Political Economics. Explaining Economic*

Policy, MIT Press, Cambridge, Mass.
Petru, C. (1989). Umanul ca mod ontologic în filosofia lui Lucian Blaga, în Grünberg, L. (ed.), *Ontologia umanului*, Editura Academiei, Bucureşti.
Pfeffer, J., Sutton, R.I. (2000). *The Knowing-Doing Gap*, Harvard Business School Press, Boston.
Platon (1986). Republica, în *Opere*, vol. V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
Platteau, J.-P. (2000). *Institutions, Social Norms, and Economic Development*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam.
Platteau, J.-P., Wahhaj, Z. (2014). Strategic Interactions Between Modern Law and Custom, în Ginsburgh, V.A., Throsby, D. (eds.), *Handbook of the Economics of Art and Culture*, vol. 2, North-Holland, Amsterdam.
Pleşu, A. (2003). *Despre îngeri*, Humanitas, Bucureşti.
Polanyi, K. (1947). Our Obsolete Market Mentality. Civilization Must Find a New Thought Pattern, *Commentary*, 3, pp. 109-117.
Polanyi, K. (1957). *The Great Transformation*, Rinehart, New York, trad rom. 2013: *Marea transformare*, Tact, Cluj-Napoca.
Pop, I.-A. (1991). *Instituţii medievale româneşti. Adunările cneziale şi nobiliare (boiereşti) din Transilvania în secolele XIV-XVI*, Dacia, Cluj-Napoca.
Popkin, S.L. (1979). *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, University of California Press, Berkeley.
Popkin, S.L. (1980). The Rational Peasant: The Political Economy of Peasant Society, *Theory and Society*, 9, 3, pp. 411-471.
Popper, K. (1944). The Poverty of Historicism, I, *Economica*, 11, 42, pp. 86-103.
Powell, J.D. (1970). Peasant Society and Clientelist Politics, *American Political Science Review*, 64, 2, pp. 411-425.
Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism (1975), Editura Politică, Bucureşti.
Protopopescu, L. (1967). *Noi contribuţii la biografia lui Ioan Budai-Deleanu*, Editura Academiei, Bucureşti, 1967.
Putnam, H. (1980). Models and Reality, *The Journal of Symbolic Logic*, 45, 3, pp. 464-482.
Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge.
Putnam, R.D., Leonardi, R., Nanetti, R.Y. (2001). *Cum funcţionează democraţia. Tradiţiile civice ale Italiei moderne*, Polirom, Iaşi.
Radcliffe-Brown, A.R. 1952 [1924]. The Mother's Brother in South Africa,

în Radcliffe-Brown, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*, Routledge & Paul Kegan, Londra, pp. 15-31.
Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Rădulescu-Motru, C. (1998). Cultura română şi politicianismul, în *Scrieri politice*, Nemira, Bucureşti.
Robbins, L. (1932). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. New York University Press, New York.
Robinson, J.A., Verdier, T. (2013). The Political Economy of Clientelism, *Scandinavian Journal of Economics*, 115, 2, pp. 260-291.
Rolston, H. III (1989). *Philosophy Gone Wild*, Prometheus Books, Buffalo.
Rolston, H. III (1994). *Conserving Natural Value*, Columbia University Press, New York.
Rosetti, R. (1907). *Pentru ce s'au răsculat ţăranii*, Socec, Bucureşti.
Rousseau, J.-J. (2003). *Contractul social*, Antet, Bucureşti.
Ruggie, J.G. (1993). Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations. *International Organization*, 47, pp. 139-174.
Sachs, J.D. (2001). *Tropical Underdevelopment*, NBER Working Paper #8119.
Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*, Aldine Atherton, Chicago.
Salmon, W.C. (1997). *Causality and Explanation*, Oxford University Press, Oxford.
Schifirneţ, C. (2007). *Formele fără fond, un brand românesc*, Comunicare.ro, Bucureşti.
Schmitter, P.C. (1974). Still the Century of Corporatism?, *Review of Politics*, 36, pp. 85-131.
Schmitter, P.C. (1978). Reflections on Mihail Manoilescu and the Political Consequences of Delayed-Dependent Development on the Periphery of Western Europe, în Jowitt, K. (ed.), *Social Change in Romania, 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*, Institute of International Studies, University of California, Berkeley.
Schmitter, P.C. (1983). Democratic Theory and Neocorporatist Practice, *Social Research*, 50, 4, pp. 885-928.
Schmitter, P.C., Lehmbruch, G. (eds.) (1979). *Trends Towards Corporatist Intermediation*, Sage, Londra.
Scott, J.C. (1972). Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia, *American Political Science Review*, 66, 1, pp. 91-113.
Scott, J.C. (1976). *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven.
Scott, J.C. (2009). *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of*

Upland Southeast Asia, Yale University Press, New Haven, Londra.
Sen, A.K. (1970). *Collective Choice and Social Welfare*, North Holland, Amsterdam.
Simon, H.A. (1997). *Administrative Behavior*, ed. a IV-a, Free Press, New York.
Slavici, I. (2001). *Moara cu noroc*, Litera Internaţional, Chişinău.
Small, A.W. (2001). *The Cameralists: The Pioneers of German Social Polity*, Batoche Books, Kitchener, Ontario.
Sober, E., Wilson, D.S. (1998). *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Spinoza, B. (2002). *Complete Works* (trad. S. Shirley), Hackett, Indianapolis.
Stahl, H.H. (1937). Satul românesc. O discuţie de filosofia şi sociologia culturii, *Sociologie Românească*, II, pp. 489-502.
Stahl, H.H. (1938a). Filosofarea despre filosofia poporului român, *Sociologie Românească*, III, pp. 104-119.
Stahl, H.H. (1938b). Teoria abisală a d-lui Lucian Blaga, *Sociologie Românească*, III(1-3), pp. 10-18.
Stahl, H.H. (1944). Definiţia şi tipologia satelor devălmaşe, *Revista Fundaţiilor Regale*, 8, pp. 319-337.
Stahl, H.H. (1946). *Sociologia satului devălmaş românesc.* Vol. I: *Organizarea economică şi juridică a trupurilor de moşie*, Fundaţia Regele Mihai I, Bucureşti.
Stahl, H.H. (1958-1965). *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, Editura Academiei, Bucureşti: vol. I – 1958; vol. II – 1959; vol. III – 1965; ed. a II-a, Cartea Românească, Bucureşti, 1998.
Stahl, H.H. (1972). *Studii de sociologie istorică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Stahl, H.H. (1980). *Teorii şi ipoteze privind sociologia orânduirii tributale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
Stahl, H.H. (1983). *Eseuri critice despre cultura populară românească*, Minerva, Bucureşti.
Stahl, H.H. (2003). Organizarea socială a ţărănimii, în *Istoria socială a satului românesc*, Paideia, Bucureşti.
Stahl, H.H., Stahl, P. (1968). *Civilizaţia vechilor sate româneşti*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Stan, L. (2009a). Introduction. Post-communist Transition, Justice, and Transitional Justice, în Stan, L. (ed.), *Transitional Justice in Eastern Europe and the Former Soviet Union Reckoning with the Communist Past*, Routledge, Londra.
Stan, L. (2009b). Conclusion: Explaining Country Differences, în Stan, L.

(ed.), *Transitional Justice in Eastern Europe and the Former Soviet Union Reckoning with the Communist Past*, Routledge, Londra.
Stoenescu, Dem. D. (1905). *Legiuirea Caragea*, Tipografia Fane Constantinescu, Craiova.
Sugden, R. (1989). Spontaneous Order, *Journal of Economic Perspective*, 3, 4, pp. 85-97.
Ştef, T. (2010). *Povestirea Ţiganiadei*, Paralela 45, Piteşti.
Ştefănescu, Ş. (2001). Economie şi societate, în Ştefănescu, Ş., Mureşanu, C. (red.), *Istoria românilor*, vol. IV, Editura Enciclopedică, Bucureşti.
Taşcă, G. (1938). *Liberalism, corporatism, intervenţionism*, Bucureşti.
Tucidide (1941). *Războiul peloponeziac*, Casa Şcoalelor, Bucureşti.
Tsantis, A.C., Pepper, R. (coord.) (1979). *Romania. The Industrialization of an Agrarian Economy under Socialist Planning*, The World Bank, Washington.
Ungureanu, M., Volacu, A., Roescu, A. (2015). *Alegere raţională şi comportament electoral*, Tritonic, Bucureşti.
Ureche, Gr. (1998). *Letopiseţul Ţării Moldovei*, Litera, Chişinău-Bucureşti.
Vaida, M. (1977). *Ioan Budai-Deleanu*, Albatros, Bucureşti.
Vâlsan, G. (2001). Evoluţia statului român în cadrul său geografic, în *Studii antropogeografice, etnografice şi geopolitice*, Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, Cluj-Napoca.
Verdery, K. (1991). *National Ideology under Socialism. Identiy and Cultural Politics under Ceausescu's Romania*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
Veyne, P. (1994). Imperiul Roman, în Ariès, Ph., Duby, G. (eds.), *Istoria vieţii private*, vol. 1, Meridiane, Bucureşti.
Vintilă-Ghiţulescu, C. (2004). *În şalvari şi cu işlic. Biserică, sexualitate, căsătorie şi divorţ în Ţara Românească a secolului al XVIII-lea*, Humanitas, Bucureşti.
Vintilă-Ghiţulescu, C. (2013). *Evgheniţi, ciocoi, mojici*, Humanitas, Bucureşti.
Vlăsceanu, L. (2001). *Politică şi dezvoltare. România încotro?*, Trei, Bucureşti.
Vlăsceanu, L. (2007). *Sociologie şi modernitate. Tranziţii spre modernitatea reflexivă*, Polirom, Iaşi.
Vlăsceanu, L. (coord.) (2010). *Manual de sociologie*, Polirom, Iaşi.
Vlăsceanu, L. (2013). *Introducere în metodologia cercetării sociologice*, Polirom, Iaşi.
Vlăsceanu, L., Hâncean, G.-M. (2014). *Modernitatea românească*, Paralela 45, Piteşti.
Vulcănescu, M. (1932). *Teoria şi sociologia vieţii economice. Prolegomene*

la studiul morfologiei economice a unui sat, http://sas.unibuc.ro/uploads_ro/1153/113/MV97-PROLEG_SOC_EC.pdf.
Vulcănescu, M. (1991a). *Dimensiunea românească a existenţei*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti.
Vulcănescu, M. (1991b). Două tipuri de filosofie medievală, în *Logos şi eros*, Paideia, Bucureşti.
Walker, M. (1978). Rights and Functions: The Social Categories of Eighteenth-Century German Jurists and Cameralists, *The Journal of Modern History*, 50(2), pp. 234-251.
Waltz, K.N. (1979). *Theory of International Politics*, Waveland Press, Long Grove.
Weber, M. (2003). *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Incitatus, Bucureşti.
Wendt, A. (1999). *Social Theory of International Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
Wendt, A. (2015). *Quantum Mind and Social Science. Unifying Physical and Social Ontology*, Cambridge University Press, Cambridge.
Williamson, O. (1975). *Markets and Hierarchies*, Free Press, New York.
Wilson, D.S. (2015). *Does Altruism Exist? Culture, Genes, and the Welfare of Others*, Yale University Press, New Haven.
Wilson, J.Q. (1961). The Economy of Patronage, *Journal of Political Economy*, 69, 4, pp. 369-380.
Young, H.P. (1988). Condorcet's Theory of Voting, *The American Political Science Review*, 82, 4, pp. 1231-1244.
Young, H.P. (1993). The Evolution of Conventions, *Econometrica*, 61, 1, pp. 57-84.
Zamfir, C. (1977). *Strategii ale dezvoltării sociale*, Editura Politică, Bucureşti.
Zamfir, C. (1990). *Incertitudinea*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Zeletin, Şt. (2005). *Neoliberalismul. Studii asupra istoriei şi politicii burgheziei române*, Ziua, Bucureşti.
Zeletin, Şt. (2006a). *Din ţara măgarilor*, Nemira, Bucureşti.
Zeletin, Şt. (2006b). *Burghezia română*, Humanitas, Bucureşti.

Indice de autori*

A

Acemoglu, D. 23, 31-33, 148-149, 177 n. *, 177-179, 187-188, 195-196, 198-199, 201, 203, 209-210, 296, 348 n. 5, 370 n. 31, 380 n. 7, 381 n. 8, 384 n. 19, 393 nn. 70, 74, 393-394 n. 76, 394 nn. 77, 81, 400 nn. 110, 114, 402 nn. 123, 128, 427 n. 24
Agnew, J. 385 n. 22
Akerlof, G. 397 n. 92
Aligică, P.D. 24, 348 nn. 11, 13
Allison, G.T. 17
Anderson, M. 386 n. 22
Andreescu, G. 400 n. 112
Aoki, M. 212
Aristotel 270 n. **, 302-303, 307, 347 n. 1, 364 n. 1, 365 n. 3, 423 nn. 17-19, 424 n. 8
Arrow, K. 356 n. 34
Axelrod, R. 405 n. 145

B

Baland, J.M. 401 n. 116
Ball, T. 179, 394 n. 78
Barkow, J.H. 385 n. 20
Bălan, M. 12
Binmore, K. 212
Black, M. 353 n. 25
Blaga, L. 73, 88-89, 159-167, 171, 276, 283, 285 n. *, 307, 349 n. 19, 356 n. 36, 363 n. 71, 365-366 n. 6, 366 nn. 7-8, 388 nn. 33, 35-36, 389 n. 39, 389-390 n. 40, 390 n. 42, 391 nn. 44, 46-47, 408 n. 159, 425 n. 16
Bobulescu, R. 367 n. 19

Boettke, P.J. 348 n. 13
Boia, L. 380 n. 5
Braybrooke, D. 393 n. 67
Brăileanu, T. 88, 307, 364 n. 2
Brenner, R. 64-66, 359 nn. 50-54
Brock, W.A. 381 n. 9
Buchanan, J. 56, 174
Budai-Deleanu, I. 11, 297, 311, 314-316, 318-321, 324-327, 331-332, 338, 340, 343, 345-346, 422 n. 10, 423 n. 14, 424 nn. 3-4, 6, 425 nn. 11, 13, 16, 426 n. 16, 427 nn. 30-31, 428 nn. 32-34, 428-429 n. 40
Bunce, V. 131

C

Callicott, J.B. 384 n. 17
Cantemir, D. 46, 55, 275 n. *, 307, 351 n. 13
Călinescu, G. 424 n. 3
Ceauşescu, N. 81, 131-132, 180-181, 394 n. 82, 394-395 n. 83
Cerkez, M. 77-78, 354 n. 26
Cernica, V. 391 n. 50
Cernovodeanu, P. 420 n. 248
Chirot, D. 69, 131, 133, 243, 271 n. *, 360-361 n. 59, 371 n. 40, 376 n. 87, 379 n. 116
Cioran, E. 47 n. *, 85-86, 121 n. *, 285 n. *
Cline, E.H. 152
Cobb, R. 407 n. 155
Codiță, C. 271-272
Cohen, G.A. 110, 372 nn. 55, 60
Coman, M. 153-154, 386 n. 24
Constantiniu, F. 190, 398 n. 101
Cook, T.F. 383 n. 15
Cosmides, L. 385 n. 20
Costin, M. 152-153, 281
Creangă, I. 352 n. 17

D

Dagger, R. 179, 394 n. 78
Dahl, R.A. 371 n. 42
Darwin, Ch. 289, 421 n. 6
David, P.A. 416 n. 221

Demsetz, H. 355 n. 30
Descartes, R. 425 n. 9
Diamond, J. 149, 381 n. 10
Diamond, L. 398 n. 97
Dobre, M. 391 n. 50
Dobrogeanu-Gherea, C. 26-27, 27 n. *, 44, 47, 53, 170 n. *, 202, 273, 306-307, 414 n. 207, 418 n. 237, 420 n. 250
Domar, E.D. 358 n. 49
Downs, A. 229, 402 n. 130, 410 n. 172
Drăghicescu, D. 279
Durkheim, E. 29, 98, 105, 369 n. 26, 371 nn. 39-40

E

Echols, J.M. 131
Elster, J. 108, 110, 365 n. 5
Engels, Fr. 23, 185, 203-205, 365 n. 5
Evans-Pritchard, E.E. 282

F

Fagan, B. 152
Ferrero, M. 182, 185, 397 nn. 91, 94-95
Fincher, C.L. 381 n. 10
Finlayson, C. 384 n. 20
Floca, I.N. 357 n. 40

G

Gardner, J.F. 413 n. 200
Gauthier, D. 421 n. 2, 422 n. 7
Georgescu, V. 149 n. *
Giurescu, C.C. 69, 149, 284, 360 n. 56, 384 n. 18, 421 nn. 251-252
Gîdei, A.V. 360 n. 56
Golopenţa, I.-P. 12
Granovetter, M. 408 n. 161
Greif, A. 118, 156-159, 164, 212-214, 374 n. 77, 379 n. 107, 387 n. 28, 387-388 n. 30, 388 nn. 32-33, 391 n. 44
Grotius, H. 227-228 n. *

H

Hadley, J. 413 n. 200
Hardin, G. 43-44, 49, 52, 54, 82, 293, 351 n. 11
Haret, S. 385 n. 21
Hawkins, M.J. 371 n. 39
Hayek, F.A. 90, 212, 357 n. 44, 365 n. 4
Hâncean, G.-M. 11, 31, 144, 145 n. *, 408 n. 163
Hegel, G.W.F. 88, 373 n. 65, 409 n. 167
Hempel, C.G. 150-151
Herodot 417 n. 230
Hitchins, K. 398 n. 101
Holban, M. 420 n. 248

I

Istrati, P. 41-42, 350 n. 7

J

Johnson, S. 31, 178-179, 187-188, 195, 210, 393 nn. 70, 74

K

Katargiu, B. 227 n. *
Keefer, Ph. 398 n. 99
Kincaid, H. 108
Kogălniceanu, E. 148, 152 n. *
Kornai, J. 79-80, 82, 133, 242, 244, 300, 364 n. 81

L

Lakatos, I. 380 n. 3
Lamb, H. 152
Leonardi, R. 16, 233, 371 n. 38, 410 n. 170
Le Roy Ladurie, E. 152
Letendre, K. 381 n. 10
Lewis, D. 406 n. 146
Liiceanu, G. 166, 350 n. 22
Lindblom, Ch. 393 n. 67
Little, D. 372 n. 59
Longinescu, S.G. 413 n. 200
Love, J. 120

Lovinescu, E. 144, 248, 415 n. 214
Lukes, S. 416 n. 227

M

Machina, M.J. 359 n. 49
Macovei, D. 356 n. 35
Maiorescu, T. 144, 216, 232 n. *, 247-248, 249-250 n. *, 251, 255, 260, 414 n. 206, 415 nn. 212, 214-215
Malia, M. 395-396 n. 85
Manoilescu, M. 11, 20, 29-30, 87, 89-117, 119-120, 122-131, 133, 138-141, 201, 301, 307, 349 nn. 17-18, 358 n. 48, 363 n. 76, 366 n. 10, 366-367 n. 11, 367 nn. 13-14, 17-18, 367-368 n. 19, 368 nn. 20-21, 369 nn. 22-23, 25-28, 370 nn. 29-30, 33-37, 371 nn. 39-41, 44-45, 372 nn. 48-49, 51, 53, 57, 58, 61, 373 nn. 63-64, 66, 374 nn. 69-70, 72-75, 374-375 n. 77, 375 nn. 78, 80-81, 376 nn. 82-87, 376-377 n. 88, 377 nn. 89, 91, 95-98, 378 nn. 100, 102, 379 nn. 108, 114, 380 nn. 117, 119, 388 n. 31, 400 n. 115, 427 n. 27
Manolescu, N. 428-429 n. 40
Marghiloman, Al. 232 n.*
Marx, K. 23, 105, 123, 182, 185, 203-205, 363 n. 73, 365 n. 5, 366 n. 9, 368 n. 19, 396-397 n. 90, 400 n. 113, 402-403 n. 132
Maskin, E. 79, 82, 364 n. 81
May, K.O. 371 n. 43
Meyendorff, J. 357 n. 39
Mihăilescu, V. 362 n. 70, 389 n. 40
Miller, G.J. 427 n. 28
Miroiu, Adrian 13, 77, 189, 271-272, 350 n. 3, 352 n. 18, 372 n. 56, 379 n. 109, 386 n. 25, 391 n. 52, 393 n. 75, 402 n. 129, 405 n. 144, 407 nn. 153, 155, 421 n. 1
Miroiu, Andrei 382 n. 11, 410 n. 172
Miroiu, M. 13, 179, 398 n. 100
Mitu, M. 424 n. 2
Moe, T.M. 427 n. 28
Moore, B. 402 n. 125, 418 n. 236
Morgenthau, H.G. 382 n. 11
Mueller, D.C. 56
Mureşan, V. 12
Murgescu, B. 361 nn. 60, 62, 362 n. 65
Murray, D.R. 381 n. 10

N

Nalepa, M. 192, 194, 400 nn. 109-110
Nanetti, R.Y. 16, 233, 371 n. 38, 410 n. 170
Neculce, I. 235
Nedelsky, N. 399 n. 107
Newman, W.L. 424 n. 8
Nicu, D. 356 n. 35
Niskanen, W.A. 401 n. 118
Noica, C. 85 n. *, 166, 350 n. 22, 364-365 n. 3, 391 n. 49
North, D.C. 17-19, 33, 67, 78, 146, 172, 228, 235-238, 304-305, 312, 359 n. 54, 361 n. 60, 387 n. 29, 411 n. 180, 422 nn. 188-189, 192
Norton, B.G. 384 n. 17
Nozick, R. 363 n. 79

O

Okasha, S. 289
Oliver, P.E. 20-21, 348 n. 7, 395 n. 84
Olson, M. 20-21, 30, 60-61, 63, 119-120, 127, 134-138, 175, 197, 234, 293, 301-302, 350 n. 2, 357 n. 42, 379 nn. 108, 111-112, 115, 393 n. 72, 396 n. 87, 398 n. 98, 401 n. 119, 411 n. 184, 412-413 n. 192, 416 n. 223, 427 n. 24
Oppenheim, P. 35, 150
Ostrom, E. 18, 24, 26, 40, 48-52, 54, 57, 74, 155, 293, 298-299, 347 n. 3, 348 n. 9, 352 n. 19, 353 nn. 21-22, 24, 380 n. 2

P

Paasi, A. 385 n. 22
Panitch, L. 378 n. 101
Pann, A. 48, 270
Panu, G. 362 n. 63
Papacostea, Ş. 190, 362 n. 64
Parker, G. 152-153
Pasti, V. 271-272
Patapievici, H.-R. 247-248 n. **, 414 n. 206
Pavlescu, E. 118
Pecican, O. 427 n. 30
Petru, C. 388 n. 35, 395 n. 85
Pfeffer, J. 407 n. 153

Pircă, R. 77
Platon 167, 307, 324, 344, 347 n. 1, 389 n. 39, 428 n. 38
Platteau, J.-Ph. 261-263, 282, 417 n. 228
Pleşu, A. 392-393 n. 62
Polanyi, K. 82, 418 n. 239
Pop, I.-A. 423 n. 16
Popkin, S. 53, 59, 277, 417 n. 234
Popper, K. 366 n. 9
Powell, J.D. 409 n. 168
Protopopescu, L. 346, 425 n. 11, 428 n. 36
Putnam, H. 405 n. 141, 421 n. 1
Putnam, R.D. 16, 232-233, 371 n. 38, 410 n. 170, 411 n. 181

R

Radcliffe-Brown, A.R. 105-106
Rawls, J. 335, 372 n. 50, 424 n. 5, 426 n. 17
Rădulescu-Motru, C. 86-87, 274
Robbins, L. 364 n. 80
Robinson, J.A. 23, 31-32, 148-149, 177 n. *, 178-179, 187-188, 195-196, 198-199, 201, 203, 210, 230-231, 296, 348 n. 5, 370 n. 31, 380 n. 7, 381 n. 8, 384 n. 19, 393 nn. 70, 74, 393-394 n. 76, 394 nn. 77, 81, 401 n. 116, 402 nn. 123, 128, 427 n. 24
Roescu, A. 410 n. 172
Roland, G. 79, 82, 364 n. 81
Rolston, H. III 383-384 n. 17
Rosetti, R. 27 n. *, 188-189 n. *
Rousseau, J.-J. 72, 101, 103, 307, 342, 344, 346, 424 n. 5, 425 n. 11, 425-426 n. 16, 426 n. 20
Ruggie, J.G. 385

S

Sabotici, R. 356 n. 35
Sachs, J.D. 149
Sahlins, M. 71-74, 294, 351 n. 14, 363 nn. 72-75, 425 n. 15
Salmon, W.C. 372 n. 59
Schaller, M. 381 n. 10
Schifirneţ, C. 247, 366 n. 10, 413 n. 205
Schmitter, P.C. 122, 129-130, 140, 349 n. 18, 373 nn. 63, 67, 378 nn. 101-102

Scott, J.C. 225, 277, 350 n. 6, 351 n. 13, 356 n. 32, 409 n. 168, 410 n. 169, 411 nn. 178, 180, 417 n. 234, 419 nn. 240-241
Scott Taylor, M. 381 n. 9
Sen, A.K. 356 n. 34
Simon, H.A. 290-291, 422 n. 8
Slavici, I. 349 n. 21
Small, A.W. 426 n. 16, 428 n. 39
Sober, E. 289
Spinoza, B. 402 n. 131
Stahl, H.H. 11, 25, 35-36, 44 n. *, 48, 52, 55, 61-70, 75-77, 84, 307, 350 nn. 1-2, 351 n. 9, 352 nn. 17, 19, 354 nn. 27-29, 355 n. 29, 356 nn. 32-33, 357 nn. 42-44, 358 nn. 44-45, 47, 360 nn. 58-59, 361 n. 61, 363 n. 77, 389-390 n. 40, 423 n. 16
Stahl, P. 361 n. 61
Stan, L. 398 n. 105, 399 n. 107
Stoenescu, Dem.D. 215
Sugden, R. 212-213, 406 n. 147
Sutton, R.I. 407 n. 153

Ş

Ştef, T. 427 n. 30
Ştefănescu, Ş. 360 n. 56

T

Tadelis, S. 387-388 n. 30
Tarko, V. 24, 348 n. 11
Taşcă, G. 307, 367 nn. 11, 14, 367-368 n. 19, 370 n. 34, 372 n. 54
Thomas, R.P. 67, 78, 146, 359 n. 54, 361 n. 60
Thornhill, R. 381 n. 10
Tooby, J. 385 n. 20
Torre, D. 367 n. 19
Tucidide 15-16
Tullock, G. 56

U

Ungureanu, M. 410 n. 172
Ureche, Gr. 149 n. *, 284

V

Vaida, M. 428 n. 37
Vâlsan, G. 151-152
Verdery, K. 389 n. 40
Verdier, T. 230-231
Veyne, P. 223, 233, 413 n. 196
Vintilă-Ghiţulescu, C. 223-224, 357 n. 38
Vlaicu, R. 398 n. 99
Vlăsceanu, L. 11, 13, 31, 33, 144, 145 n. *, 149, 197, 203, 206-209, 216-222, 239, 263-264, 283-284, 286, 380 n. 6, 389 n. 40, 401 n. 117, 402 n. 124, 403 n. 133, 403-404 n. 135, 404 nn. 136-137, 405 n. 138-140, 406 nn. 151-152, 407 n. 154, 408 nn. 160, 162, 412 nn. 186, 189, 414 nn. 208, 210, 420 nn. 246, 250, 421 nn. 252, 254, 423 n. 23
Volacu, A. 410 n. 172
Vulcănescu, M. 166-172, 307, 349 n. 19, 362 n. 70, 390 n. 40, 391 nn. 50-51, 391-392 n. 52, 392 nn. 54, 56-61, 393 nn. 63-65, 68

W

Wahhaj, Z. 261-263, 417 n. 228
Walker, M. 426
Wallis, J.J. 235-238, 412 nn. 188, 192
Waltz, K.N. 396 n. 86
Weber, M. 71, 156, 370 n. 32, 391 n. 47
Weingast, B.R. 118, 214, 235-238, 374 n. 77, 379 n. 107, 412 nn. 188, 192
Wendt, A. 210-211, 382 n. 11, 385 n. 22, 387 n. 28
Williamson, O. 408 n. 161
Wilson, J.Q. 229, 289, 410 n. 175

Y

Young, H.P. 377 n. 91, 405 n. 146

Z

Zamfir, C. 419-420 n. 245
Zeletin, Şt. 42, 71-72, 144, 252-254, 274 n. *, 295, 307, 375 n. 81

* Numărul paginilor se referă la ediţia tipărită a cărţii şi la ediţia digitală în format PDF.